علم الاجتماع وسؤال الأقلمة

مجموعة باحثين

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية / جامعة قطر
Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences/ Qatar University



علم الاجتماع
وسؤال الأقلمة



علـــم الاجتمـــاع وســـؤال الأقلـــمة

Sociology and the Question of Indigenization

تأليف: مجموعة باحثين

الناشر: مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية

الدوحة/ دولة قطر

سنة النشر: 2021

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز ابن خلدون

الفـهـرس

تقديم

يَضُم هذا الكتاب بحوثاً علمية مُنتقاة، قُدِّمت ضمن أعمال الندوة الدولية تحت عنوان «علم الاجتماع وسؤال الأقلمة» التي نظمها مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة قطر على مدى يوم كامل بتاريخ 26 أكتوبر الماضي 2019؛ بهدف تدارس تجارب أقلمة علم الاجتماع في العالم العربي والإسلامي، والوقوف على أسسه ومتطلباته النظرية والمنهجية وعوائقه، ويتضمّن الكتاب ثمانية بحوث بعضها مترجم تغطي أفكاراً واسعة حول موضوع الأقلمة في علم الاجتماع من العالم العربي والإسلامي، مع انفتاحٍ على تجربتين من خارجه: الأولى من الكاميرون، والثانية من الهند.

ليس جديداً طرح الكتاب لسؤال أقلمة علم الاجتماع في العالم العربي، فهذا سؤال قديم-جديد يطرح نفسه في كل اللقاءات العلمية الاجتماعية، وفي جنباتها بمسميات مختلفة من قبيل: الأهلنة، والتوطين، والتعريب، والأسلمة، وإضفاء الطابع المحلي أو الأصلي على علم الاجتماع، إلا أن جديد هذا الكتاب هو طرحه هذا السؤال في إطارٍ من التنوع سَمَح لعلماء اجتماع من مشارب مختلفة بالإسهام في هذا النقاش، وهو ما رأيناه شرطاً ضرورياً للتفكير في هذا الموضوع؛ إذْ لا يمكن لأيّ تيارٍ من تيارات أقلمة علم الاجتماع أن يتخلّص من تيارات أخرى بمجرد تجاهُلها أو رفض التعامل معها، والقصد أن يتطور مشروع أقلمة علم الاجتماع في العالم العربي في ظل هذا النقاش والجدل الحر الذي يستوعب الجميع.

لعلَّ القارئ المهتـــم بموضوع الكتاب قد لاحظ أن الدعوة إلى علم اجتماع عربي أو علم اجتماع إســـلامي خفتت إلى حدٍّ ما بخفوت تيارات سياســـية وأيديولوجية كانت خلــف كل هذه الدعوات، لكن هذا الخفوت قد يكون مناسبة لا لمساءلة هذه التيارات وسياقات دعواتها فقط، ولكن أيضاً لصياغة تصورات مبتكرة للأقلمة تســـتفيد من المكتســـبات العلميـــة الجديدة التي وصل إليها الدرس السوســـيولوجي في العالم من جهةٍ، وفي الجامعة العربية والإســـلامية من جهةٍ أخرى، خصوصاً في ظل تجاوز هذا الأخير النســـبي للثنائية المسيطرة: «علم الاجتماع الإسلامي» و«علم الاجتماع العربي»، وهو التجاوز الذي ســـوف يتلمّســـه القارئ بالفعل بين دفتي هذا الكتاب، بَدْءاً من البحث الجاد الذي يُقدّمه عالم الاجتماع الماليزي «ســـيد فريد العطاس» مستفيدا من مناقشته ... مناقشته الممتدة لسنوات طويلة لأعمال ابن خلدون، والتي تدور حول ما يعتبره مســـتويات للبحث في ابن خلدون، تتراوح من مســـتوى فوق نظري إلى مســـتوى امبريقي وتطبيقي، ويَعتبر «العطاس» أن الحاجة ملحة في هذا الســـياق إلى أبحاث فـــوق نظرية، وأخرى نظرية حول كتابـــات ابن خلـــدون، ومن منطلق هـــذه الحاجة، يدفـــع «العطاس» بابن خلدون بعيداً في تحليل البنية الاجتماعية والسياسية لبعض الأنظمة المعاصرة مثل الوهابية في السعودية والعلوية في سوريا.

ومن الواضح أن السوســـيولوجي الإيراني «ســـيد جواد ميري» يسير هو الآخـــر جنباً إلى جنب مع تصور «العطاس» الذي يرى في الأقلمة عملية تتم أساساً من خلال الوقوف العميق على مفكرين «كلاسيكيين» محدَّدِين يَقُعون

في هامش الإثنومركزية السوسيولوجية الغربية، ولعلَّ هذا سبب انكبابه على دراسة «علي شريعتي»، وتمييزه بين ما يسميه الموضوع والأهلي، مُتوصلاً إلى أن هذا التمييز يمكّننا من التحرر من علاقة سـيد/ عبد وذات/ موضوع في الحقل السوسـيولوجي، ويجعلنا بالتالي قادرين على وضع إعدادات جديدة للمنهجيـة، وللأطر المفاهيمية، وأشـكال التحليل، وأنـماط الحجاج دون التقوقع في بِنية الفكر ذات الطابع الذاتي.

دفع السوسـيولوجي المغربي «رشـيد بن بيه» هو الآخر بموضوع الأقلمة إلى رحاب أوسـع متجاوزاً البحث في تصنيفات محددة لنوعية الأقلمة التي ينبغي القيام بها، ومفضلاً الخوض في مقابـل ذلك في تجربة نظرية وتطبيقية مُقارنـة عقدهـا بين مفهـوم «الترميق» لـدى عالم الاجتـماع الكاميروني «جون مارك إيلا»، ومفهوم «الحريم» لدى عالمـة الاجتماع المغربية «فاطمة المرنيـسي»، ويقدّم لنا بذلك مثالاً جيّداً عن الكيفيـة التي تُطور بها المفاهيم السوسـيولوجية في سـياقات مختلفة دون أن تكون محض اقتباس أو ترحيل جزافي لها «أي للمفاهيم».

وتلتقي أبحاث كل من السوسـيولوجيين «عبدالحليم مهورباشة» و«عزيز البطيـوي» في ضرورة أن يَكُفّ علم الاجتماع في العالم العربي عن اسـتعارة مفاهيمه وأدواته بشكلها الوضعي، ويعود لمجاله التداولي الإسلامي؛ حيث يتحدد المسـلم بفعله العمراني وكينونته المتميزة بالقرآن وبالسُّـنَّة، وإن كان للباحثَين أن يتوافقا على شرطٍ من شروط تأسـيس علم الاجتماع فسـنجده أولاً في تَوقُّف علـم الاجتماع عن الادعاء -بغير قليـلٍ من التواضع- بأنه

علم مُستقل وموضوعي تارةً، ومحايد تارةً أخرى، وتالياً في الالتزام بالشرط القيمي الذي يقتضي موضوعيــة ائتمانية وتعارفية تُعيد لعلم الاجتماع هويته الإسلامية.

الحق أن الهوية التي نُريدها لعلم الاجتماع قد تكون موضع ســجال كبير، لكن هنــاك نقطة لا نتوقــع أن نخطئها وتتعلّق بالوضــع في بلداننا؛ حيث اســتُوردت الأفكار الاجتماعية «العلمية» حول الهوية استيراداً، وقبل ذلك تفككت النخب من حيــث تكوينها في الداخل كما في الخــارج بين التعليم الديني/ الأصيــل والتعليم الغربي/ الحديــث، وفي حربها الضروس كذلك مع الاستعمار التاريخي من جهةٍ، وضغط الاستبداد وفساد السياسة من جهةٍ أخرى، ناهيك عن الصراعات الداخلية والخارجية لأسباب كثيرة، ويمكن للقارئ الكريــم أن يلاحظ في هذا الإطار أن بحث عــالم الاجتماع التركي «رجب شــنتورك» حول صراع المفكرين العثمانيين بين الفقه وعلم الاجتماع يُقدّم الكثير مما يُمكن الاستفادة منه في هذا الباب؛ إذْ يناقش من خلال تجارب مفكرين مختلفين الكيفية التي أدت بها الحداثة في التجربة التركية إلى إحداث صراعٍ بين الفقه وعلم الاجتماع الغربي منذ القرن التاسع عشر.

على أن التجربة السوســيولوجية الهندية بعد مائة سنة مِمّا سماه عالم الاجتماع الهندي نارايانا جايارام «اســتنباتاً مُريباً» أو «اســتنبات موضع شــك» لهذا العلم، مُســتعيراً هذا المفهوم من السوســيولوجي الهندي «يوغندرا سينغ» (Yogendra Singh) ليســت أقل غنىً، وهي تجربــة بالغة الأهمية لعلم الاجتماع في العالم العربي والإســلامي إذا ما فكرنــا في الدروس التي يمكن

استفادتها من المخاض الطويل الذي قطعته السوسيولوجيا الهندية والمسارات المختلفة للسوسيولوجيين الهنديين الذين كانوا هم الآخرين مُتحسسين جدّاً إزاء التحديـات التي يطرحهـا هذا التخصص الإثنومركزي المستَنبت في نسقهم الاجتماعي والسياسي والأكاديمي.

ولما كانت أقلمة علم الاجتماع بحاجة لا إلى جهد فكري ونظري أو تطبيقي فقط، بل إلى مؤسسات داعمة للبحث، انكبَّت دراسة عالم الاجتماع المغربي «فوزي بوخريص» في شقٍّ كبيرٍ منها على إشكالية الطلب الاجتماعي والمؤسساتي على علم الاجتماع، وما يخلقه هذا الأخير من تحديات تجعل الممارسة السوسيولوجية واقعةً بين بين مطرقة إغراءات السوسيولوجيا التدخلية... والمساهمة الفاعلة في رسم السياسات الاجتماعية التي تجعل من السوسيولوجي «مفيداً للمجتمع» من جهةٍ، وسندان الوصاية الاستشارية للمؤسسات التي لا تُعيّن للباحث... بحثه ونتائجها فحسب، بل وأسئلة هذا البحث أيضاً.

يَكون هذا الكتاب بضمّه كل هذه النقاشات والسجالات الثرية حول أقلمة علم الاجتماع قد فتح الباب على مصراعيه لفيضٍ من الأسئلة الجديدة التي نعتقد أن طرحها ضروري هنا والآن من أجل تطوير جهود التقييم والتقويم في علم الاجتماع في سياق أهلنة عربية، وهي الجهود التي يرعاها مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية منذ تأسيسه وَفْق رؤيته وضمن أطره الإستراتيجية، ويتوجَّه فيها إلى نُخبٍ متنوعة الاتجاهات ومتسلحة بالمنهجية والصرامة العلمية.

رجاؤنا أن يكـــون هذا الكتاب إضافةً للمكتبـــة الاجتماعية العربية، ويجد فيه الـــمُدرّس والطالب والباحث والقُرّاء على حدٍّ سواء ممن قادهم فضول البحث ما يعينهم على التفكير وإعادة التفكير في قضية الأقلمة الشـــائكة في علم الاجتماع، ويُساهم في تأسيس لبِنة أولى لجماعة علمية مهتمة بالبحث في هذا الموضوع.

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة قطر

ابن خلدون في راهننا:

المنهج والنظرية

سيد فريد العطاس

قسم الدراسات الاجتماعية والملاوية

جامعة سنغافورة

ترجمة: ناصر ضميرية، باحث في الدراسات الإسلامية،

جامعة مكجيل، كندا

مقدمة

يقول المنظّر الاجتماعي المسلم من القرن الرابع عشر الميلادي عبدالرحمن بن خلدون (723-808هـ/ 1332-1406م) حول اكتشافه لعلمٍ جديدٍ:

اعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدَث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة الذي هو أحد الكتب المنطقية، [المعروضة في أورغانون أرسطو]، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدّهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية؛ إذِ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليُحمَلَ الجمهورُ على منهاجٍ يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه. وكأنه علم مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على كلام في منحاه لأحدٍ من الخليقة[1].

إنها الأصالة التي دفعت إلى الإشادة المتكررة بابن خلدون باعتباره رائداً أو مؤسِّساً لعلم الاجتماع وعلوم اجتماعية أخرى. ومع ذلك، وبشكل عام فابن خلدون لم يُعد مصدراً للنظرية الاجتماعية الحديثة، ومن ثَمَّ فهناك إهمال لابن خلدون على المستوى النظري في كل من الغرب والعالم الإسلامي. كثيراً ما قيل إنه ليس لابن خلدون أتباع في العالم الإسلامي قبل مرحلة العصر

(1) عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق عبدالسلام الشدادي، ج1 (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005)، ص 56 [I.78]. الترقيم الأول يشير للطبعة العربية بتحقيق الشدادي، بينما الأرقام في الأقواس المعقوفة تشير إلى الترجمة الإنجليزية التي قام بها روزينتال (**Rosenthal**).

الحديث. وعلى الرغم من أن هذا الكلام غير صحيح تماماً، فإنه لم يتطور تراث خلدوني في العلوم الاجتماعية الحديثة؛ حيث إن علم الاجتماع الخلدوني، أو العلوم الاجتماعية الخلدونية، أو الخلدونية الجديدة لم تتطور بعدُ.

يحدد هذا البحث أهمية ابن خلدون للعلوم الاجتماعية من خلال عددٍ من الأبعاد المنهجية والنظرية. تم تأطير المناقشة من حيث مستويات الأبحاث المتعلّقة بابن خلدون، والتي تتراوح بين الميتا-نظرية والجوانب التجريبية والتطبيقية. أُجادل بأنه من أجل أن يُؤخذ ابن خلدون على محمل الجدّ من قِبَل التخصصات الرئيسة في العلوم الاجتماعية يجب القيام بالمزيد من الأعمال النظرية والميتا-نظرية حوله، وأجادل كذلك أنه عندما يتم النظر في جميع مستويات الأبحاث، يمكن اعتبار عمل ابن خلدون نموذجاً لعلم اجتماع حديث في التراث الإسلامي.

يسير هذا البحث على النحو التالي: بعد مقدمة موجزة جداً حول ابن خلدون، يعرض القسم التالي ميادين الأبحاث [المتعلقة بابن خلدون]، ويناقش الجوانب التي برزت فيها الدراسات الخلدونية، وتلك التي كان بروزه فيها أقل، وتناقش الأقسام الثلاثة التالية باختصار الأهمية المعاصرة لابن خلدون على المستويين المنهجي والنظري، وسيتم تقديم بعض الأمثلة على تطبيق نظريات ابن خلدون.

علم ابن خلدون الجديد

يمكن ذكر أهمية مقدمة ابن خلدون بإيجازٍ على النحو التالي:

أولاً: تَصوَّرت علماً جديداً يشار إليه باسم علم العمران البشري، أو الاجتماع الإنساني، والذي يُعَدّ ضرورياً للتفسير الصحيح للتاريخ.

ثانياً: قدَّمــت نظرية جديدة حول صعود وســقوط الدول والســلالات الحاكمة.

ثالثاً: إنها نظرية تجريبية، وليســت نظريــة أخلاقية، تســتفيد من المناهج التقليدية للفلســفة التي عرفها المســلمون وطوّروها، ولكنها تنطبق على مجال لم يولِهِ الفلاسفة اهتمامهم.

رابعاً: إنها تشكِّل نقداً للأعمال التاريخية السابقة، والتي قال ابن خلدون إنها قامت على مناهج وافتراضات خاطئة.

تُشــكِّل مقدمة ابن خلــدون مدخلاً لعلــمٍ جديدٍ، والذي عــدّه مطلوباً للوصول لمعرفةٍ للتاريخ أكثر عقلانية وصحة من الناحية الواقعية. تشــكِّل المقدمــة الكتاب الأول من الكتــب الثلاثة التي يتألف منهــا كتاب العِبر. مقدمة كتاب العبر (ويجب عدم خلطها مع كتاب المقدمة) تقدم سرداً مفصّلاً لمختلف الأخطاء التي يمكن العثور عليها في أعمال المؤرخين الســابقين على ابن خلدون[1]. إضافةً إلى تفصيل أخطاء المؤرخين السابقين وتقديم متطلبات العلم الجديد، تُطوّر المقدمة أيضــاً نظرية جديدة لصعود وانحطاط الدول، مع الإشارة بشكل أساسي، وليس حصرياً، إلى السلالات البربرية والعربية في الشرق والغرب المسلم[2].

علاوة على ذلك، فإن النظرية هي نظرية تجريبية، يمكن تعميمها على الدول

(1) المرجع نفسه، ص 13-48.[15.1-68].

(2) لمناقشة حول نقد ابن خلدون للتاريخ ورؤيته للعلم الجديد انظر:

Syed Farid Alatas. Ibn Khaldun (London: I.B.Tauris. 2012). ch.2

والمجتمعات كما هـــي، أو كما تطورت، بدلاً من تحديـــد دولة مثالية.يمكن القول أيضـــاً: إن مقاربة ابن خلدون كانت مادية.على ســـبيل المثال، يشرح الاختلافات في طرق كسب المعيشة بين البدو والمجتمعات المستقرة من حيث العوامل الاقتصادية والجغرافية بدلاً من التدخل الإلهي[1].على الرغم من أن ابن خلـــدون لم يقدِّم منهجاً جديداً في نظريته، فإن الجديد كان حقيقة أنه قام بتطبيق أساليب الجدل العربية-اليونانية على موضوع التاريخ والمجتمع.كما ذكر «هودجسون»، فإن ابن خلدون فهم الاجتماع الإنساني على أنه: «مجموعة متســـقة من التعميمات القابلة للبرهنة حول التغير التاريخي، تعميمات تستند بدورهـــا إلى مقدمات مبرهنة من علوم «أعـــلى»، أي أكثر تجريدية، وفي هذه الحالة بشكل رئيس من علم الأحياء وعلم النفس والجغرافيا»[2].

فيما يتعلّق بنقد ابن خلدون للأعمال التاريخية السابقة، يمكن ذكر مثال على ذلـــك في تاريخ الطبري.في مقدمة تاريخه الضخـــم «تاريخ الأمم والملوك»، أورد الطبري عبـــارة يتَنَصّل بها من الأخطاء الواردة.أوضح أن أيَّ تضارُب أو عدم منطقية واردة في كتابه لا تعود إلى أخطاء من قِبَلِهِ هو؛ لأنه فقط أورد روايات أو أخباراً تلقاها من نقولات ســـابقة[3].وهذه المنهجية هي بالضبط ما أراد ابن خلدون أن يتجنّبه، أي الاعتماد المفرط على المنقولات المتلقاة.إن

(1) **Stephen Frederic Dale.“Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian” International Journal of Middle East Studies** 38 (2006): 431 - 451.**p**.440.

(2) **Marshall G.S.Hodgson.The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.Vol**.2 **(Chicago & London: University of Chicago Press,** 1974).**pp**.479 - 480.

(3) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417/ 1997)، ص13.اقتباس مأخوذ من: **Mohammad R.Salama.Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion since Ibn Khaldūn (London: I.B.Tauris,** 2011).**p**.82.

الجهل بطبيعة المجتمع يمنع من إجراء فحص مناسب وشامل لهذه النقول. ففي دراسة المجتمع، معرفة طبيعة المجتمع هي ما يمكِّن الباحث من التمييز بين الصحيح والخاطئ من الأخبار، وذلك على أساس إمكانها أو استحالتها.

فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال للذات وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتَدُّ به، وما لا يمكن أن يَعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذٍ، فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان لنا ذلك معيار صحيح يتحرّى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه[1].

وبالتالي فابن خلدون أعطى قيمة كبرى للدراسة المنطقية والمنظِّمة للتاريخ، ونتيجة لذلك كان يتم الإشارة إليه بشكل متكرر خلال القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، خلال المرحلة التكوينية لحقل علم الاجتماع والعلوم الإنسانية الأخرى، على أنه الرائد أو حتّى المؤسِّس لعلم الاجتماع، وعبّر العديد من العلماء الأوروبيين والأميركيين عن تقديرهم للعلم الجديد للمجتمع الذي أنشأه ابن خلدون.

على الرغم من أنه يمكننا الحديث عن بداية تراث علم اجتماع خلدوني

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 56 [I.77].

حديث إن أشرنا إلى أعمال علماء مثل أورتيغا Ortega، أو أولئك الذين أتوا بعده مثل لكوســـت Lacoste، كاري Carré، غيلنر Gellner، وميشود Michaud[1]، فإن هذا التراث ما زال بحاجة إلى التطوير، ســـواء في العالم الإسلامي أو في الغرب. أعمال علماء مثل محمد عابد الجابري وعلي أمليل في العالم الإســـلامي لا تعتبر تطبيقاً لأفكار ابن خلدون في السياقات التاريخية والتجريبيـــة، على الرغم من أهميتها لمحاولتهـــم فهم ابن خلدون من خلال مقولات ومفاهيم عصره، وهو أمر مطلوب قبل أيِّ محاولة جادّة لتطوير أيِّ تطبيقات لأفكار ابن خلدون[2].

عـــلى الرغم مـــن الانتبـــاه المبكر لابن خلـــدون، وخاصة مـــع الترجمات الإنجليزية والفرنسية لـ «المقدمة» من قِبَل روزينتال Rosenthal ومونتيل Monteil[3]، فـــإن ابن خلدون لا يزال، على الأقـــل من الجانب النظري،

(1) Jos Ortega Y Gasset, "Abenjaldn nos revela el secreto", Revista del Instituto Egicio de Estudios Islmicos en Madrid 19, 1934/1976-1978 : 95-114. First published in 1934 in El Espectador 7: 9-53;Yves Lacoste, Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World (London: Verso,1984). First appeared in French in 1966; Olivier Carr, Ethique et politique chez Ibn Khaldn, juristemusulman: Actualité de sa typologie des systèmes politiques, L'Année sociologique 30 (1979-80):109-127 ; Olivier Carré, A propos de vues Neo-Khalduniennes sur quelques systèmes politiques Arabes actueles, Arabica 35, 3 (1988): 368-87; Ernest Gellner, Muslim Society (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Grard Michaud, Caste, confession et societe en Syrie: Ibn Khaldoun auchevet du Progessisme Arabe, Peuples Mediterraneens 16, 1981 : 119-30 ; Grard Michaud, Lemouvement islamique en Syrie (1963-1982), in Olivier Carr & Michel Seurat, Les Frères musulmans(1928-1982) (Paris : L'Harmattan, 2001), pp. 123-203.

(2) محمد عابد الجابري: «إبستيمولوجية المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون»، في أعمال ندوة ابن خلدون (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1971)، ص 73-132.

Ali Oumlil 'Histoire et son discours. Essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun) (**Rabat**: **Ed. Techniques nord-africaines**. 1979).

(3) **Ibn Khaldūn, Discours sur l'histoire universelle**: **Al-Muqaddima. traduit de l'arabe. présente et annote par Vincent Monteil**. (**Paris**: 1997).

مُتجاهَلاً. ربما يكون لهذا علاقة بتأسيس علم الاجتماع على أسس مقوننة. أصبح ابن خلدون هامشياً في الحقل، إلى جانب أسماء أخرى مثل غومبلوز Gumplowicz، ورد Ward، وأبوبنهايمر Oppenheimer. لقد أُحبط تطور التراث الخلدوني في علم الاجتماع الغربي، والشيء ذاته حدث في أبحاث المسلمين المتعلّقة بعلم الاجتماع.

وعندما تم إدخال علم الاجتماع إلى العالم الإسلامي عن طريق الغرب، كان للقوانين الاجتماعية الغربية نفوذ في الحياة الأكاديمية في البلدان الإسلامية لا يقل عن تأثيرها في العالم الغربي ذاته، وبالنتيجة احتل ابن خلدون مكانة هامشية في علم الاجتماع في العالم الإسلامي. ما المقصود بهذه المكانة الهامشية؟ للإجابة على هذا السؤال من الضروري الإشارة إلى مشكلة المركزية الأوروبية في العلوم الاجتماعية، وأثر ذلك على المقولات الرئيسة أو مستويات البحث التي تتناول ابن خلدون.

مستويات البحث المتعلّقة بابن خلدون

أيّ مجموعة من الأعمال التي تتناول مفكراً اجتماعياً أو وجهة نظر حول نظرية اجتماعية يمكن أن توجد في عدد من المستويات:

أولاً: المستوى النظري: وهو يشير إلى عملية الوصف والتحليل والنقد المنظِّمة لنظريةٍ ما، مع الإشارة إلى المفاهيم المركزية المستخدمة، وإلى الافتراضات المتعلقة بموضوع البحث، وإلى التحقق التجريبي.

ثانياً: المستوى الفوق نظري metatheoritical: وهو يشير إلى الأسس

المعرفية والمنهجية للنظرية، وكذلك إلى القوى التاريخية والاجتماعية والفكرية التي شكّلت هذه النظرية.

ثالثاً: مستوى بناء النظرية: وهو يشير إلى عملية التجريد من نظرية موجودة حالياً بهدف خلق نظرية جديدة.

رابعاً: المستوى التطبيقي: وهو يشير إلى التقييم النقدي لتطبيق النظرية على الحالات الموجودة حالياً، وكذلك الجهود المستمرة لتطبيق النظرية.

خامساً: مستوى الانتشار: ويشير إلى جهود نشر عملٍ ما على المستويات المذكورة أعلاه من خلال الأبحاث والندوات الدورية في المؤتمرات الرئيسة في العلوم الاجتماعية.

سادساً: مستوى التعليم: ويشير إلى النظرية التدريسية في المقررات التعليمية لعلم الاجتماع أو الكتب الجامعية المتعلّقة بالنظرية الاجتماعية.

يبقى ابن خلدون هامشياً في حقل علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرى؛ لأن الأعمال التي تتناول جهوده على مستويات بناء النظرية وتطبيق النظرية والنشر والتعليم قليلة جدّاً، بينما هناك العديد من الأعمال التي تَصِفُ نظرية ابن خلدون وتناقش مناهجه، ومع ذلك، فمن أجل أن يتطور تراث نظري من الضروري أن تكون هناك أنشطة في مجالات بناء النظرية، إضافة إلى التطبيق مع النشر المستمر عبر المؤتمرات والندوات والتدريس. الهدف هو إنشاء ما يمكن أن يُسمّى نظرية خلدونية جديدة ذات صلة وقابلية للتطبيق على فترات تاريخية ومناطق جغرافية خارج إطاره الزمني والجغرافي. الأعمال المتعلقة بابن خلدون على المستويين النظري والمنهجي وَفيرة، وهي موجودة

بعدة لغات، أهمها العربية والإنجليزية والفرنسية، وهناك أيضاً بعض الأعمال المهمة باللغات الفارسية والتركية والألمانية. وهذه الأعمال يجب أن تستمر؛ لأنها توفر الأسس المنهجية والنظرية لبناء نظرية خلدونية جديدة. والجهود لبناء نظرية خلدونية يجب أن تترافق مع نقدٍ منظَّمٍ وإعادة تقييم للأعمال السابقة من قِبَل علماء مثل غيلنر، لاكوست، كاري، وميشود.

ما ذكرته حول تهميش ابن خلدون في العلوم الاجتماعية الحديثة لا ينطبق فقط على الدراسات الغربية، بل كذلك في العالم الإسلامي؛ حيث يُفترض أنّ لابن خلدون قيمةً تراثيةً. النظام التعليمي في العالم الإسلامي؛ نظراً لكونه مُستنسَخاً من مؤسسات التعليم العالي الأوروبية والأميركية الشمالية، لا يزال محدداً لدرجة كبيرة من خلال المركزية الأوروبية[1].

في الفقرتين التاليتين أُثيرت بعض القضايا المتعلقة بالمنهجية والنظرية، وهي قضايا أعتبرها ذات أهمية كبرى لتطوير تراث خلدوني في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرى.

مناهج علم المجتمع الإنساني

اكتشف ابن خلدون علماً جديداً وأصالته موجودة في هذا المستوى، أي مستوى النظرية، وليس على المستوى المنهجي. فيما يتعلّق بالمناهج فهو فقط

(1) إن نظرة سريعة على منهج النظرية الاجتماعية في جامعات العديد من الدول الإسلامية ستؤكد ذلك. لقد ألقيت نظرة على المناهج الدراسية في الدورات التمهيدية والمتقدمة حول النظرية الاجتماعية للجامعات في مصر والأردن واليمن وبنغلاديش وإندونيسيا وماليزيا، وقد وجدت أن هذا الاغتراب عن التراث لا يزال مستمراً. انظر:
Syed Farid Alatas & Vineeta Sinha, "Teaching Classical Sociological Theory in Singapore: The Context of Eurocentrism", Teaching Sociology 29(3).

طبّق مناهج الجدل التي عرفها وطوّرها الفلاسفة والمتكلمون وعلماء أصول الفقه المسلمون. كانت نقطة انطلاقه هي نقد المناهج السائدة التي استخدمها المؤرخون في عصره وسابقاً. لقد عاب عليهم ابن خلدون استخدامهم منهجاً لا يمكّنهم من التمييز بين الحق والباطل على أساس إمكان أو استحالة بعض الأحداث المنقولة:

علينا أن نميز ما يلحقه [أي العمران البشري] من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتَدُّ به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذٍ، فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان لنا ذلك معياراً صحيحاً يتحرّى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه[1].

المؤرخون التقليديون كانوا مهتمين بمصداقية ناقلي المعلومات ومصداقية المصدر، أكثر من اهتمامهم بإمكان أو استحالة الحادثة التي ينقلونها. يمكن التحقق من الإمكانية أو الاستحالة من خلال البرهان المنطقي لما هو معلوم عن طبيعة المجتمع، شأنه شأن غيره من ورثة التقاليد الإسلامية الكلاسيكية، اعتبر ابن خلدون أن منهج البرهان هو الأكثر موثوقية فيما يتعلق بالحصول على معرفة يقينية، وكما لاحظ «هودجسون» فقد تم تصور علم جديد للعمران البشري باعتباره مجموعة متجانسة من التعميمات التي يمكن

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 56.[1.77].

البرهنة عليها من خلال مقدمات محددة[1]. المقدمات[2] تتضمن: (أ) الإنسان مدني بطبعه، أي لا بد لـــه من الاجتماع،[3] و (ب) إن اختلاف الأقاليم يؤثر على المجتمع البشري وعلى أبدان البشر وأخلاقهم[4].

ذكرت أعلاه أن أصالة ابن خلدون لا توجد على مســتوى المنهجية، ولكن مساهمة ابن خلدون الأساســية تتعلق بجانب تطبيق هذه المناهج من خلال الإشــارة إلى أهمية تطبيق مناهج مختلفة في العلوم الإنســانية. لم يحصر نفسه في منهــج البرهان، وإنما طبّق أيضاً منهج الجــدل، وتكمُن أصالته في تطبيق هذه المناهج على نقد علم التاريخ في عصره، وفي إنشــاء علم جديد كان من المفترض أن يتم تطبيقه على دراسة التاريخ.

منهج الدراسات الإســلامية التقليدي، والذي يتم التعبير عنه بمصطلح «منطــق»، يشــير إلى القوانين التي يعرف بهــا الصحيح من الفاســد[5] في الحــدود المعرّفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقــات[6]؛ ولذا فالعلم إما تصوٌّر وهو إدراك ماهية الأشــياء، أو تصديقٌ وهو الحكم بثبوت علاقةٍ بين المفهوم والظاهرة المعنية. والتصور يتضمن معرفة الكليات الخمس: الجنس،

(1) Marshall G.S.Hodgson. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol.2 (Chicago & London: University of Chicago Press. 1974). pp.479-480.

(2) المقدمات هي تأكيدات تعتبر بديهية، وليس من أهداف علم العمران البشري الجديد البرهنة عليها. انظر:
Mahdī Muhsin. Ibn Khaldûn's Philosophy of History: a Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture (Chicago: Univ. of Chicago Press. 1971). p.172.

(3) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 67.[1.89].

(4) المرجع نفسه، ص 71، 132، 138، 140.[1.94.167.174.177].

(5) Mahdī Muhsin. Ibn Khaldûn's Philosophy of History: a Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture. p.160.

(6) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 91.[3.137].

والفصل، والنوع، والخاصة، والعَــرَض العام[1]. لاحظ ابن خلدون أن أيَّ ظاهرة تملــك ماهيتها الخاصة، إضافة إلى شروط عرضية أو خواص مرتبطة بالظاهرة، إذا عرف الشــخص ماهية طبيعة الأحداث، إضافة إلى الشروط العرضية المرتبطة بها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر وتمييز الصدق من الكذب؛ لأنه يستند إلى مقاربة نقدية للمعلومات التاريخية[2].

معرفة الكليــات الخمس تتطلّب عملية تجريــد للظاهرة التي تحدث حتى الوصول إلى الجنس الأعلى، فقد درس المســلمون الأوائــل المنطق اليوناني وقامــوا بتطويره من أجل المســاعدة في عملية القيــاس، ولضمان أن عملية التجريد تسير بالطريقة الصحيحة تابع المسلمون أرسطو في التمييز بين أنواع خمسة من الأقيسة[3] وصفها ابن خلدون على النحو التالي[4]:

البرهان: وهو القياس المؤسس على مقدمات يقينية في سبيل إفادة معرفة يقينية.

الجدل: وهذا النوع مــن القياس لا ينتج معرفة يقينيــة؛ لأن مقدماته غير يقينية، وإنما الجدل نــوع من النقاش يهدف لإفحــام الخصم، وقد يتضمن أنواعاً من الاستقراء، أو الاستنتاج، أو أنواعاً أخرى من الحِجاج.

الخطابة: وهذا النوع من القياس يستخدم أنواعاً من الخطاب تهدف للتأثير على الجمهور أو إقناعهم بدلاً من توجيههم.

---

(1) المرجع نفسه، ص 94.[3.142].

(2) المرجع نفسه، ص 53.[72.1-73].

(3) سُمي كذلك؛ لأن المنهج المنطقي يجادل من خلال القياس الذي يتم من خلال الخصائص العامة المحددة لمجموعة من الموضوعات وخصائص كلية يتم اختبارها عن طريق إجراء ارتباطات بين هذه الخصائص. انظر:

Morris R.Cohen & Ernest Nagel.An Introduction to Logic and Scientific Method (**New York**: **Harcourt. Brace and Co**..1934).**pp**.286-287.

(4) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 93-94.[3.140-141].

الشعر: وهذا نوع من القياس يفيد التمثيل والتشبيه، ويتم تحقيق غايته من خلال إثارة الخيال بدلاً من البرهان.

السفسطة: وهو نوع من القياس يهدف لخداع الخصم.

المناهج الأساسية التي استخدمها ابن خلدون هي البرهان والجدل.استخدم البرهان لوضع نظريته في نشوء وانحطاط الدول.القياس المستخدم في المقدمة قائم على مقدمات بديهية أو يقينية، وبالتالي ينتج معرفة يقينية.تطبيق هذا المنهج هو ما مكّن ابن خلدون من الخوض وراء المستوى الظاهري للتاريخ إلى معناه الباطن، ففن التاريخ في ظاهره «لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى، تُنَمَّقُ لها الأقوال، وتُصرَفُ فيها الأمثال»[1]، ولكن في المقابل فإن فن التاريخ في باطنه هو «نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع، وأسبابها العميقة»[2]، ويُتَوصَّل لذلك بالتفكر وبمحاولة إدراك الحقيقة.

ومع ذلك، فقد استخدم ابن خلدون القياس الجدلي في نقده لفن التاريخ الموجود في عصره، النقد الجدلي للكتابات في حقل التاريخ كان يهدف للكشف عن الحجج الخاطئة للمؤرخين، غالباً لم يستندوا إلى مقدمات يقينية أو بديهية؛ لأن هدفهم لم يكن إنتاج معرفة يقينية، وإنما الكشف عن الأخطاء في أعمال الآخرين.وبذلك، فحتى القياس الجدلي قد يستند إلى مقدمات خاطئة، إنه فقط قياس منطقي يهدف للكشف عن زيف أو استحالة وجهة نظر الخصم.

(1) المرجع نفسه، ص 5-6.[1.6].

(2) المرجع نفسه، ص 6.[1.6].

تطبيق ابن خلدون لمنهجه

كثـيراً ما تعرّض ابن خلدون لانتقادات تتهمه بأنه فشـل في تطبيق نظريته الخاصة بنشـوء الدولة في تاريخه، أي في الكتابين الثـاني والثالث من كتاب العِبَر. وأشـار المؤرخ التونسي «الطالبي» إلى أن ابن خلـدون قد اتُّهِمَ بعدم تطبيق الإطار الذي حدده في المقدمة على الأحداث والحقائق المسجلة في بقية كتاب العبر. ويعتبر «الطالبـي» أن هذا النقد مبالغ فيه. من الصحيح أن ابن خلدون لم يطبق نظريته التي عرضها في المقدمة على الحقائق المفصّلة في الكتابين الثاني والثالث، ولكن «الطالبي» يقول: إنه من غير المعقول أن نتوقع من أيّ شـخص أن يكتب تاريخاً عالمياً وَفْقاً للمطالب النظرية التي في المقدمة. برأيي إن دفاع «الطالبي» لم يتناول القضية المركزية المتعلقة بتطبيق نظرية ابن خلدون في كتـاب العبر[1]، والانطباع الناتج عن دفـاع «الطالبي» هو أن بقية كتاب العبر معزولة عن المقدمة، وأن ابن خلدون معذور في عدم تطبيق نظريته على عمله؛ لأنه حقق بالفعل إنجازاً مهماً بتأليف المقدمة كنقطة انطلاق. ويستند هذا الرأي إلى قراءة خاطئة لوعد ابن خلدون بتطبيق النظرية التي أسسها في المقدمة على أحداث وحقائق التاريخ المسـجلة في الكتابين الأول والثاني من كتاب العبر. في الحقيقة العلاقة بين الكتاب الأول لكتاب العبر، أي المقدّمة، والكتابين الثاني والثالث ليسـت على هذا الشكل، فالمقدمة بالفعل أثّرت في الكتابين الثـاني والثالث، ولكن ليس بمعنى أن النظرية الواردة في الأول قد

---

(1) M.Talbi.M,not.'Ibn Khaldun, The Encyclopaedia of Islam.New Edition.B.Lewis.V.L.Menage. Ch.Pellat & J.Schach.eds..vol.III (Leiden: E.J.Brill & London: Luzac & Co..1971).pp.825-831.p.829.

تم تطبيقها على الأخبـــار الواردة في الكتابين الآخرين، ولكن العلاقة تتعلق بكيفيـــة توجيه المقدمة للطريقة التي تم بها تنظيم بقية كتاب العبر. يقول ابن خلدون حول هذا الجانب:

فأنشـــأت في التاريخ كتاباً، رفعـــت فيه عن أحوال الناشـــئة من الأجيال حجابـــاً، وفصّلته في الأخبار والاعتبار باباً بابـــاً، وأبديت فيه لأوّلية الدول والعمران عللاً وأســـباباً، وبنيته على أخبـــار الجيلين اللذين عمّرا المغرب في هـــذه الأعصار، وملآ أكنـــاف الضواحي منه والأمصار، ومـــا كان لهما من الدول الطوال والقصار، ومَن سَـــلَف لهما من الملوك والأنصار، وهما العرب والبربـــر؛ إذ هما الجيـــلان اللذان عُـــرف بالمغرب مأواهما، وطـــال فيه على الأحقاب مثواهما، حتى لا يكاد يُتصَور عنـــه منتواهما، ولا يعرف أهله من أجيال الآدميين سواهما.

(فهذبت) مباحثه تهذيباً، وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريباً، وســـلكت في تبويبه وترتيبه مســـلكاً غريبـــاً، واخترعته من بين المناحـــي مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأســـلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنســـاني من الأعراض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويُعرّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك[1].

العلاقة الصحيحة بين المقدمة وبقية كتاب العبر بالنســـبة لابن خلدون هي

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 9-10.[1.11].

في ترتيب الكتاب، من غير المنصف أن نفرض معايير علمية اجتماعية حديثة فيما يتعلق بتطبيق النظرية في تقييمنا لأعمال ابن خلدون، ففي الحقل المعرفي الحديث لعلم الاجتماع التاريخي تتم إعادة بناء حقائق وأحداث الماضي من خلال مخطط نظري محدد يضعه الباحث، ويتم بناء النظرية من خلال الأعمال النظرية والتطبيقية السابقة، ولا يمكن لعلم الاجتماع التاريخي الجيد أن يكون مجرد عرض للحقائق، فأسلوب العمل الجيد في علم الاجتماع التاريخي يقوم على المشاركة المتبادلة بين وقائع التاريخ والنظرية. مثل هذا المفهوم للعلوم لم يكن معروفاً لابن خلدون، ولا يمكننا أن نتوقع منه أن يدرك حِرفَته بمصطلحاتنا الحديثة.

الأهداف التي حددها ابن خلدون لنفسه هي النظر والتحقيق في الأسباب الكامنة وراء الظواهر التاريخية[1]، ويملي علينا الإنصاف أن نقيّمه بحسب أهدافه الخاصة، كما ذكر ابن خلدون نفسه في الاقتباس أعلاه، فقد «سلك في تبويبه وترتيبه مسلكاً غريباً»، واختار «مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوباً». وبعبارة أخرى، قام بتنظيم كتاب العبر وَفْقاً للمنطق الذي أنشأه في المقدمة، ففي المقدمة تم تأسيس البنية الأساسية أو باطن التاريخ، وهذا بالمصطلحات الحديثة هو الإطار النظري لدراسة التاريخ، بينما بقية كتاب العبر يزوّدنا بالحقائق والأحداث أو أخبار التاريخ، وهو المستوى السطحي للظاهرة، أو ظاهر التاريخ، والذي جُرّد إطاره النظري المفصّل في المقدمة[2]. بهذا المعنى فإن

(1) المرجع نفسه، ص 6.[1.6].

(2) المرجع نفسه، ص 5-6.[1.6] .

وعــد ابن خلدون بتطبيق النتائج النظرية للمقدمة على دراســته للتاريخ قد تم الوفــاء به. ونظرة سريعة على فهرس محتويات «كتاب العبر» تظهر أنه نُظِّم وَفْقاً لمخطط تقترحه المقدّمة، خذ على ســبيل المثال ثلاث سلالات حاكمة من شمال إفريقيا ناقشــها ابن خلدون، وهي المرابطــون (1053-1147)، والموحدون (1147-1275)، والمرينيون (1213-1524).تأسســت هذه الســلالات الحاكمة بمساعدة عسكرية من قبائل البربر، وهي: صنهاجة في حالة المرابطين، ومصمــودة في حالة الموحديــن، وزناتة في حالة المرينيين.وقــد تم ذكر صعود وسقوط هذه الســلالات في مواضع مختلفة من المقدمة لتوضيح بعض الأفكار التي يتم تقديمها ضمن الإطار النظري الذي تم تأسيسه في المقدمة. لم يتم عرض كل الحقائــق والأحداث المتعلقة بالدول الثلاث في المقدمة، وللاطلاع على هذا الجانب يتعين على القارئ الرجوع إلى الكتاب الثالث من «كتاب العبر».النموذج الذي يفسر صعود وســقوط هذه السلالات تم عرضه في المقدمة، لكن الحقائق التي تمكِّن الفرد من تأسيس قيمة تنبؤية للنموذج موجودة في الكتاب الثالث[1].

هذا لا يعني أنه لا توجد نقاط ضعف في عرض ابن خلدون للتاريخ، ولكنها نقاط ضعف من وجهة نظر معاييرنا الحديثــة لتطبيقات النظرية على التاريخ. تأمل في مناقشة ابن خلدون لتاريخ سلالة زياد في اليمن تحت سلطة العباسيين. مؤسس السلالة كان محمد بن زياد، سليل عبيدالله بن زياد بن أبي سفيان، كسب محمد بــن زياد ثقة الخليفة العباسي المأمون، ووعده بحماية اليمن من العلويين،

(1) انظر: عبدالرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج 6، [المجلد الثاني] (بيروت: مؤسسة الجمل للطباعة والنشر، 1979).

ونجح في حكم كامل اليمن.إبراهيم خلف والده ابن زياد، ومن بعده جاء ابنه زياد بن إبراهيم، ومن بعد زياد جاء شـــقيقه أبو الجيش إســـحاق بن إبراهيم. وعنـــد وفاة «أبو الجيش» خلفه ابنه الصغير الـــذي كان تحت رعاية أخت «أبو الجيش» والمولى رشيد الحبشي، ومنذ ذلك الحين حُكمت سلالة «بنو زياد» من قِبَل الأحباش أو الموالي النوبيين حتى زوالها في عام 407 هـ[1]. من غير المجدي البحث في هذه الصفحات عن فكرة العصبية وطبيعتها في حالة ســـلالة زياد، وأسباب قوتها، وطريقة انحطاطها والسياق الاقتصادي السياسي الذي حدث خلاله ذلك.هذه الجوانب تمت تغطيتها بشكل نظري في المقدمة، ولكن أبعادها اليمنية لم تتم مناقشـــتها في الأقســـام ذات الصلة في كتاب العبر، وبالتالي فهذه مهمة البحث المعاصر لملء هذه الفجوة في الدراسات الخلدونية.

التطبيقات المعاصرة

تحاول المقدّمة شرح صعود وانحدار الـــدول من خلال التفاعل والصراع الـــدوري بين نوعين من المجتمعـــات أو النظم الاجتماعيـــة، أي بين مجتمع البداوة الرحل وبين مجتمع الحضر المســـتقر، غير أن الظروف ذاتها التي تجعل مجتمعاً مســـتقراً وتوفر إمكانية الحكم وتطور الـــمُلك تثـــير في الوقت ذاته عوامل تؤدي في النهاية إلى تقويض العصبية وتآكل الـمُلك، وبالتالي سقوط الدولة.

(1) عبدالرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج4، (بيروت: مؤسسة الجمل للطباعة والنشر، 1979)، ص.213-214.

«العصبية» كانت موضوعاً للعديد من الدراسات، وتُرجمت بمصطلحات مختلفة، مثل: التضامن، الشعور الجمعي، روح الفريق، الولاء الجمعي، ورابطة الدم[1]. وربما المعنى المرتبط بالمصطلح أكثر أهمية من الترجمة التي نستخدمها هنا.

يقصد ابن خلدون بالعصبية الإحساس بقضية وقَدَرٍ مشتركين، وروابط الولاء الملزمة التي نشأت وتدعّمت، وإن لم يكن حصراً على روابط الدم. التضامن المنبثق عن العصبية يعطي ترابطاً داخلياً لمجموعة من القادة المرتبطين من خلال النَّسَب والذين يسعون جاهدين لتأسيس سلالة حاكمة[2]. لاحظ ابن خلدون أن هناك ثلاثة أنواع من الروابط التي تنشئ العصبية: صِلة الدم، والولاء، والحِلف[3]. يتم تحديد نوع العصبية في مجتمعٍ ما من المجتمعات من خلال رجحان جميع العناصر، أقوى أنواع العصبية هي القائمة على رابطة النَّسَب القريب. فهذا النوع من العصبية يخلق أقوى مشاعر التضامن وهو الأقوى والأكثر موثوقية، ويستمر هذا النوع من العصبية طالما لا يزال عامل النَّسَب مهماً في العلاقات الاجتماعية، وفي حال تراجع درجة القرابة قد تصبح علاقات الانتماء والولاء من العوامل المهيمنة في روابط المجموعة، وهو ما يؤدي إلى أشكال أضعف من العصبية.

(1) **Muhammad Mahmoud Rabi.«The political theory of Ibn Khaldun.» International Journal for Philosophy of Religion,** 4 (1970).**p**.49; **P. Von Sivers,«Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society According to Ibn Khaldūn.» Arabica** 27.**no**.1 (1980).**p**.80.

(2) **Hellmut Ritter, "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun", Oriens** 1.1 (1948), **p**.3.

(3) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 207.[1.264].

العصبية القائمة على روابط النَّسَــب هي النوع الأكثر قوة، والمجموعات الاجتماعيــة القائمــة على روابط نَسَــب أقوى لديها عصبيــة أقوى وأعلى، ومســتويات المناصرة والتعاطف بينها أكبر، وروابط النَّسَــب تنتج عصبية فقط في حال كانت فكرة الأصل المشترك واضحة لا لبس فيها، وتتجلى على شكل مناصرة وصلة رحم[1]. والرئاســة تكون فيمن ينتمي للنَّسَب نفسه، وبالإضافة لذلك لدى الرئيس شــعور جمعي بالغلبة، وكل فرد في المجموعة على اســتعداد للإذعــان والاتباع[2]؛ وذلــك لأن للزعيم منزلــة «البيت» و«الشرف»، وهي من الشروط المسبقة للشعور الجمعي والقيادة الفعّالة.

نشأة الدولة الوهابية

بسطت الإمبراطورية العثمانية سلطتها على الحجاز وشرق الجزيرة العربية، غير أنها لم تكن قادرة على القيام بذلك في المناطق الداخلية من شــبه الجزيرة العربية، في المنطقة المعروفة باسم نجد. ونتيجة لذلك بقيت المدن والواحات هناك تحت حكم أمرائها المحليين، وبقي الســكان القبليون مســتقلين وغير خاضعين لسلطة خارجية[3]. الفاعلان الأساسيان في نشوء الدولة السعودية هما محمد بن سعود (ت. 1765) ومحمد بن عبدالوهاب (1703-1792)، واللذان شكّلا تحالفاً لا يزال مستمراً حتى الآن.

أنشأ آل ســعود، وهم عشيرة مســتقرة من بني وائل، بلدة صغيرة اسمها

(1) المرجع نفسه، ص 207-208.[1.264-265].

(2) المرجع نفسه، ص 213.[1.269].

(3) Madawi Al-Rasheed, A History of Saudi Arabia (Cambridge: Cambridge Univ. Press. 2010). p. 14.

الدِّرعية، وكان محمد بن سعود زعيماً قبلياً، ومالكاً للأراضي، ووسيطاً تجارياً. بسبب الافتقار الواضح للأصول القبلية وغياب أيّ فائض اقتصادي كبير، اقتصرت سلطة آل سعود على الدِّرعية، غير أن دورهم في شبه الجزيرة العربية توسع بشكل كبير نتيجة للتحالف بين آل سعود ومؤسس حركة الموحدين، محمد بن عبدالوهاب. وينتمي ابن عبدالوهاب لبني تميم -وهم قبيلة مستقرة تنتشر في واحات عدة في نجد- بعد تلقيه العلوم الدينية في المدينة، والبصرة، والأحساء، رجع إلى بلدته الأصلية «العيينة»، وبدأ بنشر أفكاره[1].

يشير محمد بن عبدالوهاب وأتباعه لأنفسهم باسم «الموحدون» أو أهل التوحيد[2]. اعتبر ابن عبدالوهاب أن رسالته هي إعادة العرب إلى تعاليم التوحيد الحقيقية للإسلام، وفي وقته كان من الشائع تبجيل لا الأولياء فحسب، ولكن أيضاً الأشجار وغيرها من الأشياء. أعلن ابن عبد الوهاب أن كل ذلك مظاهر كفر وشرك، وأن دوره هو استئصال هذه الممارسات من خلال التأكيد على توحيد الله، وإعادة الناس إلى المعتقدات والممارسات الحقيقية للإسلام.

لقد فرض القوانين والعقوبات التي اعتبرت مفرطة من قِبَل أهل العيينة، وشملت هذه العقوبات الرجم العلني حتى الموت لامرأة متهمة بالزنا.

---

(1) **Ibid**..**p**.16.

(2) **John S.Habib**.**Ibn Sa'ud's Warriors of Islam**: **The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Saudi Kingdom**.1910-1930 (**Leiden**: **Brill**.1978).**p**.3-4.

وأخيراً تم طرد محمد بن عبدالوهاب من العيينة فذهب إلى الدِّرعية؛ حيث استقبله محمد بن سعود بحماس[1]، وبحلول عام 1744 قام ابن عبدالوهاب المتحالف مع محمد بن سعود بالدعوة، والإغارة، وهدم الأضرحة وشواهد القبور، وأدت هذه الأنشطة إلى تأسيس أول إمارة وهابية في وسط الجزيرة العربية، وتوسعت هذه الإمارة تدريجياً في عهد عبدالعزيز بن محمد بن سعود (1765-1803) إلى ما بعد الدِّرعية لتشمل الرياض والخرج والقاسم، وفي عهد سعود بن عبدالعزيز (1803-1814) ضمت مكة المكرمة والمدينة المنورة[2].

في حين أن القوات المقاتلة الموجودة تحت تصرفهم كانت مستمدة من اتحاد شبه قبلي يضم عناصر من البدو الرُّحل، إضافة إلى السكان المستقرين، والتي وحّدتها الأفكار الوهابية الطوباوية، كان الاعتماد الرئيس على سكان البلدات للحصول على القوة القتالية، وأما على المستوى السياسي فقد أخذت الحركة الوهابية شكل المعارضة للإمبراطورية العثمانية الحاكمة والتي هزمت الحركة في عام 1818[3].

الطبيعة الخلدونية للتحالف السعودي الوهابي كظاهرة سياسية دينية تعتمد على السكان البدو بدأت في التشكل مع ظهور الإخوان. وحتى العقد الأول من القرن العشرين اعتمد مؤسس المملكة العربية السعودية عبدالعزيز

---

(1) **Madawi Al-Rasheed, A History of Saudi Arabia, p**.17.

(2) **Ibid**..**p**.21.

(3) **Ibid**..**p**.23.

بـــن عبدالرحمن آل ســـعود (1880-1953)، والمعروف عادة باســـم ابن ســـعود، بشكل أساسي على سكان المدن لتشـــكيل جيشه، على الرغم من أن أهالي البلدات الذين ســـاندوه ظلّوا موالين له، فقد أدرك ابن ســـعود أنه لا يســـتطيع الاعتماد عليهم في عملياته التي بدأت تحـــدث بعيداً عن الرياض؛ إذْ لم يكونوا قادرين على مغادرة حقولهم ومنازلهم لخوض الحرب في المناطق البعيدة، وما احتاجه ابن ســـعود هو القدرة عـــلى التحرك، وإخلاص البدو وشجاعتهم[1]، إضافة إلى مشكلة التمرد من داخل عائلته، فالتفت إلى رجال القبائل للحصول على الدعم العسكري[2].

وأســـس ابن ســـعود من بين التحالفات القبلية المختلفة في الجزيرة العربية قوة عسكرية قبلية عُرف تجمعها باسم الإخوان، والتي لعبت دوراً حاسماً في الأحداث العســـكرية والسياسية بين عامي 1917 و1930 في سلطنة نجد، أو ما عُرف لاحقاً باسم المملكة العربية السعودية[3].

تألفت حركـــة الإخوان التي ظهرت في نجد من عـــدة قبائل بدوية والتي شُجعت على الاســـتقرار من خلال الحوافز التي قدَّمها ابن سعود مثل المال والبذور والمعدات، وكانوا يعيشون في تجمعات أو هجرات مختلفة كانت تقع بالقرب من الآبار أو في الواحات وتتشارك في الزراعة، ومن بين القبائل التي

---

(1) **John S.Habib, Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Saudi Kingdom**.**p**.15.

(2) **Ibid**..**p**.15؛ **Madawi Al-Rasheed, A History of Saudi Arabia**.**p**.59.

(3) **Joseph Kostiner**.«**On Instruments and Their Designers: The Ikhwan of Najd and the Emergence of the Saudi State**.» **Middle Eastern Studies** 21.**no**.3. **p**.(1985).298-299.

شكَّلت المصدر الرئيس للإخوان كانت مطير، والعتيبة، وحرب، وشمر.[1]

مثـــل القبائل البدوية التي ذكرها ابن خلدون في المقدّمة، مختلف القبائل التي تكوَّن منها الإخوان كانت مرتبطة بعضها ببعض بروابط الإسلام والنَّسَب.

فيما يتعلق بالإســـلام، فإن مـــا وحّد مختلف رجال القبائل الذين شـــكّلوا الإخـــوان كان أيديولوجية عابرة للقبائل تأسســـت على فهم الإســـلام عن طريق المدرســـة الحنبلية التي نشرها محمد بن عبدالوهاب[2]. في الوقت ذاته شكّلوا مجموعات للتعاون والتي تعتمد على بعضها البعض لتقديم المساعدة المعنوية والمادية[3]. ويمكن تعريف الإخوان على أنهم رجال القبائل البدوية الذين تـــخلّوا عن حياتهم البدوية، وهاجروا ، كـــما فعل النبي محمد -عليه الســـلام- بهجرته من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة، وأنهم اعتمدوا أسلوب حياة إســـلامياً صارماً. في هذه الهجر (مفردها هجرة) تلقوا تدريبات على يد مجموعات خاصة تســـمى المطاوعة[4]. والهجرة الجسدية ترمز إلى ترك الكفر والانتقال إلى عالم الإســـلام[5]. وفي الحقيقة كان الإخوان متعصبين لدرجة أنهـــم اعتبروا أولئك الذين لا يتبعون أفكارهم وتفســـيراتهم للإســـلام من المشركين وارتكبوا أعمالاً وحشية ضدهم[6].

---

(1) **Alexei Vassiliev, The History of Saudi Arabia (New York: New York University Press.(2000) p**.227-228.

(2) **John S.Habib, Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Saudi Kingdom.p**.16.

(3) **Alexei Vassiliev.The History of Saudi Arabia.p**.28.

(4) **Joseph Kostiner.«On Instruments and Their Designers: The Ikhwan of Najd and the Emergence of the Saudi State.» p**.298.

(5) **Al-Rihani.Najd wa Mulhaqatihi.p**.261.**cited in.John S.Habib.Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Saudi Kingdom.p**.17.

(6) **Alexei Vassiliev.The History of Saudi Arabia.pp**.230-231.

قدّم الإخوان الدعم العسكري الذي احتاجه ابن سعود لغزو الأجزاء من شبه الجزيرة العربية التي ستصبح لاحقاً المملكة العربية السعودية، بما في ذلك مكة والمدينة وجدة بحلول نهاية عام 1924، ولكن بمجرد أن أصبحت هذه المناطق الشاسعة تحت سيطرته واجه ابن سعود مهمة صعبة تتمثل في حكم هذه المناطق في خضم تراجُع ولاء الإخوان. فقد عارض الإخوان جهود ابن سعود للتحديث، وبدؤوا تمرداً في عام 1927، والذي تم إخماده في عام 1930 بمساعدة رجال من واحات نجد والبريطانيين[1]. كانت المساعدة التي قدمها البريطانيون كبيرة لرغبتهم بالحفاظ على علاقات وثيقة مع ابن سعود، على الرغم من أن النفط لم يكن قد اكتُشف بَعدُ في منطقة نجد، إلا أن صداقة ابن سعود كانت مهمة للبريطانيين؛ لأن أراضيه كانت تقع بالقرب من حقول النفط الغنية في بلاد فارس والعراق التي كانت تحت السيطرة البريطانية[2].

وعلى كل حال فابن سعود لم يعمل على القضاء على الإخوان بشكل كامل، بل عفا عنهم وشاركهم في ميزات النظام[3]. بمعنى آخر، إن ما أدى لتحييد الإخوان هي المنافسة أكثر مما هي الحرب[4].

---

(1) Madawi Al-Rasheed. A History of Saudi Arabia. p.69.
See Kostiner for more on the conflict between Ibn Saūd and the Ikhwān. Joseph Kostiner. «On Instruments and Their Designers: The Ikhwan of Najd and the Emergence of the Saudi State.» p.309f.

(2) Daniel Silverfarb. «Great Britain. Iraq. and Saudi Arabia: The Revolt of the Ikhwan. 1927-1930.» The International History Review 4. no. 2 (1982). p.243.

(3) John S. Habib. Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Saudi Kingdom. p.154.

(4) بندر بن سلطان، الوطن، 1 يونيو 2004. اقتباس من:
Joshua Teitelbaum. "Terrorist Challenges to Saudi Arabian Internal Security." Middle East Review of

يمكن إعادة صياغة تاريخ صعود وتوطّد سلطة الدولة السعودية ودور الإخوان في ذلك بمصطلحات خلدونية. وَفْقاً لابن خلدون، فإن العصبية القوية أو الشعور الجمعي ضروري لتأسيس بيت يتمتع بالشرف، مثل هذا البيت قد يؤسس لاحقاً سلالة حاكمة. المكانة العالية للرئيس تأتي من كونه ينتسب للمجموعة ذات العصبية الأقوى، والصيغة التي وضعها ابن خلدون هي أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية[1]. إضافة لذلك، فإن العصبيات الأخرى «كل عصبية منهم إذا أحست بغلبة عصبية الرئيس لهم أقرّوا بالإذعان والاتباع»[2]. ولكن: «إن القبيل الواحد، وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى»[3].

تكونت جماعة الإخوان من العديد من البيوت والعصبيات المتنوعة، ولكن «الالتحام» حصل من خلال الأيديولوجيا الوهابية. الالتحام هو شكل من أشكال التجانس الذي يدمج المجموعة الأكبر حول أيديولوجيا العصبية الحاكمة[4]، استطاع ابن سعود توحيد القبائل تحت سيطرة الإخوان من خلال استخدام العصبية المعززة بالأيديولوجيا الوهابية. بحسب النموذج

International Affairs. **Vol**.9.**No**.3 (**September** 2005).

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 213.[1.269].

(2) المرجع نفسه، ص 213.[1.269].

(3) المرجع نفسه، ص 226.[1.284-285].

(4) **Ghassan Salamé**.«**'Strong' and 'Weak' States: A Qualified Return to the Muqaddimah**».**p**.32.**In Giacomo Luciani** (**ed.**).**The Arab State** (**Berkeley**: **University of California Press**.1990).

الخلدوني، ما إن تتأسس السلالة ويتبوأ أفرادها من الطبقة الحاكمة المناصب المختلفة حتى تكون شروط ضعف العصبية قد تأسست أيضاً.

وهناك على الأقل طريقتان يحدث بهما ذلك: الأولى حيث يواجه الجيل الثاني من رجال القبائل الذين أسسوا السلالة الحاكمة تغييراً؛ «إذ يتغير حالهم بالملك من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف، ومن اشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عزّ الاستطالة إلى ذل الاستكانة، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء»، وبحلول الجيل الثالث تختفي العصبية تماماً[1].

طريقة أخرى مميزة لتراجع العصبية هي عندما «يستبد الحاكم في سيطرته على قومه وينفرد بالسلطة من دونهم، ويكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة»[2]. وبعبارةٍ أخرى عندما تؤسس مجموعة قبلية سلالة حاكمة وتصبح سلطتها شرعية يمكن للحاكم الاستغناء عن العصبية، ومن ثَمَّ يحكم الحاكم الصاعد لا بمساندةٍ من شعبه، وإنما بدعمٍ من مجموعات قبلية أخرى والتي تصبح موالية له، وعندها يسعى الحاكم لاستبعاد القبيلة التي دعمته من السلطة، وبالتالي تتناقص قدرة زعيم القبيلة على الحفاظ على العصبية في ظل هذه الظروف.

عند الحديث عن تناقُص العصبية، فإننا نشير إلى الظروف التي لم يعد فيها الزعيم قادراً على كسب الدعم القبلي، لا من خلال مناشدة روابط النَّسَب

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 288.[344.1-345].

(2) المرجع نفسه، ص 296.

و/ أو أيّ نوع من الروابط الأخرى، بسبب تآكل التماسك الاجتماعي نتيجة الحياة الحضرية المرفهة، أو نتيجة محاولات الحاكم الاستغناء عن العصبية.

تراجُع العصبية في المملكة العربية السعودية يأخذ الشكل الثاني، فقد ادّعى ابن سعود السلطة لنفسه، وتمت مواجهته بثورة الإخوان، والجماعات القبلية ذاتها التي ساعدت بتشكيل الدولة السعودية أصبحت تشكِّل تهديداً للدولة وتعيّن تهميشها. كان يجب الاستغناء عن عصبيتهم، وهذا ما فعله ابن سعود من خلال الاستنجاد برجال الواحات المستقرين وكذلك البريطانيين[1]، وتراجعت العصبية عند الإخوان بشكل أكبر عندما منحهم ابن سعود مناصب سياسية وإدارية في النظام.

الدراسات التي حاولت تفسير صعود الدولة السعودية من خلال النظرية الخلدونية نادرة جداً، الاستثناء هو دراسة الفيلسوف الإسباني أورتيغا غاسيت Ortega y Gasset الذي ادَّعى أن تطور تلك الدولة اتبع خطاب القوانين التاريخية لابن خلدون، وغسان سلامة الذي أعطى تفسيراً خلدونياً لصعود الدولة السعودية في مقال له[2].

ننتقل الآن إلى الفكر الخلدوني فيما يتعلق بمسألة سقوط الدولة السعودية. العمل وثيق الصلة بهذا الموضوع هو دراسة بيتر تورشين[3] Peter Turchin الذي يستخدم نسخة أُعيد بناؤها من نظرية ابن خلدون في الدولة من أجل

---

(1) **Alexei Vassiliev. The History of Saudi Arabia. p.** 280.

(2) **Ghassan Salamé, «'Strong' and 'Weak' States: A Qualified Return to the Muqaddimah».**

(3) **Peter Turchin. «Scientific Prediction in Historical Sociology: Ibn Khaldun meets Al Saud» IN P. Turchin. L. Grinin. A. Korotayev. and V. C. de Munck (eds.). History and Mathematics: Historical Dynamics and Development of Complex Societies (Moscow: URSS.** 2006).

تقدير إمكانية انهيار الدولة في المملكة العربية السعودية. جاك غولدستون Jack Goldstone أطلق على هذه الصياغة الجديدة اسم نظرية الهيكلية الديمغرافية، في دراسته حول مسألة النمو السكاني في شمال أوراسيا في القرن السابع عشر. تناقش نظرية غولدستون مسألة النمو السكاني في الدول الزراعية الكبيرة التي فاقمت مكاسبها الإنتاجية من الفقر وتضخم الأسعار وغيرها من المشكلات. حاول الحكام تعويض ذلك عن طريق زيادة الضرائب، ولكن تمت مقاومة هذه الإجراءات من قِبَل النخبة والجماهير على حد سواء. النخب على وجه الخصوص، وخاصة أولئك الذين تنافسوا على المناصب، شكَّلوا شبكات متنافسة من المحسوبية، بينما أدى الفقر في الريف لهجرة الحرفيين إلى المدن؛ حيث انضموا إلى عمال المدن في أعمال الشغب والاحتجاجات ضد الدولة. وهذا المزيج الذي تشكَّل من النخبة المتشظية والاحتجاجات الجماهيرية والأزمة المالية أدى إلى انهيار الدولة[1].

في أطروحة تورشين الجامعة بين نظريتي ابن خلدون وغولدستون، ينصبّ التركيز على دور الرفاهية في تدهور الدولة. ففي المراحل الأولى من حياة الأسرة الحاكمة، يؤدي الرخاء الاقتصادي إلى نمو سكاني وزيادة في الإنفاق والرفاهية، ومع زيادة حس الرفاهية تزداد مطالب المسؤولين في الدولة والجيش للحصول على رواتب أعلى، ومن أجل تلبية هذا الطلب ترفع

(1) **J.A.Goldstone.Revolution and rebellion in the early modern world: population change and state breakdown in England.France.Turkey.and China**.1600-1850 (**New York: Routledge.Taylor & Francis Group**.2006).**p**.24-25؛ **Peter Turchin**.«**Scientific Prediction in Historical Sociology: Ibn Khaldun meets Al Saud**».**p**.6.

الدولة الضرائب وتصادر الممتلكات. وفي مرحلةٍ ما تجد النخبة طرقاً لتوجيه عائدات الضرائب لأنفسها عندما لا يعود دخل النخبة كافياً لها للحفاظ على مستويات الإنفاق ونمط الحياة، فإنها تتخلى عن الدولة. وفي الوقت ذاته فإن الفقر والاضطرابات السياسية وغيرها من المشكلات الاقتصادية تجعل الأسرة الحاكمة عرضة للهجوم(1). النخبة التي يشار إليها [في سياق الدولة السعودية] هي أحفاد المستفيدين من تدفق الثروة النفطية منذ عام 1946. فتطوير المملكة العربية السعودية كدولة غنية بالنفط منذ عام 1946، إضافة لبرنامج التحديث الذي أنشأه الملك فيصل منذ عام 1958، وصعود طبقة وسطى جديدة متعلمة في الغرب من البيروقراطيين والمهنيين ورجال الأعمال، كل ذلك ساعد على تحديد التزامات النخبة الحالية(2).

وعلى الرغم من أن هذا الجانب لم تتم مناقشته من قِبَل تورشين في إعادة صياغته للنموذج الخلدوني، فإن للعصبية دوراً حاسماً، فضعف العصبية بين الحاكم والنخبة القبلية التي تشكِّل القوة الغازية يساهم أيضاً، بسبب تهميش الأخيرة من قِبَل الحاكم، في سقوط الدولة. في الواقع، تراجُع العصبية يعود إلى عجز سياسات الدولة عن تلبية الاحتياجات الاستهلاكية للنخبة.

ويضفي تورشين طابعاً رسمياً على النظرية من خلال نسخة رياضية عن النموذج الخلدوني(3).

---

(1) **Ibid**..**p**.7.

(2) **Mordechai Abir**.«**The Consolidation of the Ruling Class and the New Elites in Saudi Arabia**.» **Middle Eastern Studies** 23.**no**.2 (1987).**p**.159.

(3) **Peter Turchin**.«**Scientific Prediction in Historical Sociology: Ibn Khaldun meets Al Saud**».**p**.6.**See also Peter Turchin**.**Historical Dynamics**.**Section** 7.2.3.

النتائج التي توصل إليها توشين هي أن الدولة السعودية على المسار الذي افترضته نظرية الهيكلية الديموغرافية التي تشير إلى أنه يمكن ملاحظة العلاقة بين سعر النفط وإجمالي الإيرادات من خلال دورة الازدهار والكساد في العقود الثلاثة التالية لعام 1970. التأثير على المصالح المادية للنخب يمكن تقديره من حقائق مثل المنافسة الكبيرة على الوظائف الأعلى، ومستوى البطالة المرتفع بين خريجي الجامعات[1]. من خلال اتباع نموذج رياضي بسيط لا يأخذ في الاعتبار مختلف مصادر عدم اليقين، كان من المتوقع أن يحدث إفلاس الدولة في عام 2014. ومع ذلك، وفي ضوء الطبيعة المعقدة للعالم الحقيقي، لا يمكن إجراء مثل هذه التوقعات.غير أن مثل هذه الاختبارات التجريبية التي حاولها تورشين تمكّننا من التمييز بين توقعات النظريات المتنافسة من خلال النظر في المسار الفعلي للدولة السعودية والاقتصاد (أي كما حدث، وليس كما هو متوقع). يناقش تورشين «نظرية صندوق النقد الدولي» كبديلٍ لنظرية الهيكلية الديموغرافية.ما يعنيه تورشين بنظرية صندوق النقد الدولي هو نموذج يتبنى منهجاً موجهاً نحو اقتصاد السوق ونظاماً سياسياً ديمقراطياً، إن تم تنفيذ سياسة الإصلاح بنجاحٍ فستزيد الإيرادات، وتتمكّن الدولة السعودية من تجنب انهيار الدولة، أو تأجيله إلى الحد الذي يسمح للنخب بالحفاظ على مواقفهم وأنماط حياتهم[2].

تستند كل من نظريتي ابن خلدون وصندوق النقد الدولي إلى افتراضات

(1) **Peter Turchin**.«**Scientific Prediction in Historical Sociology**: **Ibn Khaldun meets Al Saud**».**p**.12.
(2) **Ibid**..**p**.15.

عوامــل النمو الداخليــة[1]، ولكن في العالم الحقيقي فإن الدولة الســعودية موجودة في سياق كل من القوى الإقليمية، والولايات المتحدة كقوة عظمى، وقوى خارجية. وكما يقول تورشــين، فإن هذه القوى الخارجية قد «تفســد التجربة». تشــمل الســيناريوهات المحتملة التي ذكرها التدخل العسكري للولايات المتحدة في المملكة العربية الســعودية، والتمرد الشيعي في المملكة العربية السعودية، وهذا يشير إلى البديل الخارجي.

منطــق التجربة هو على النحو التــالي: يمكن للنــماذج المحلية، أي نظرية الهيكلية الديموغرافية والنظرية البديل لصندوق النقد الدولي أن تتنبأ بالتطور الداخلي للاقتصاد الســياسي السعودي، ويمكن توقع نتائج التجربة في حال غياب التدخل الخارجي. وإذا سمحت البيئة الخارجية للتنمية الداخلية بأن تأخذ مجراها، عندها يمكن إجراء التجربة، وســيكون من الممكن المحاكمة بين نظريــة الهيكلية الديموغرافية والبديل الخــاص بصندوق النقد الدولي، ولكن إذا حدث تدخُّل العامل الخارجي، فسوف تفسد التجربة، ولن يكون من الممكن اختبار نظريتي ابن خلدون وصندوق النقد الدولي[2].

ما هي النتائج المحتملة؟ إذا سُــمح للمملكة العربية الســعودية بالتطور دون تدخل قوى خارجية، فإن نظرية الهيكلية الديموغرافية المســتوحاة من ابن خلدون أو النظرية البديلة لصندوق النقد الدولي ســتكون مثبتة بشكل صحيح، ولكن إذا افترضنا، كما يفعل تورشــين، أنه سيكون هناك قدر من

(1) **Ibid**..**p**.15.

(2) **Ibid**..**p**.15.

التدخـــل الخارجي فإن الأرجح أن يحدث ســـيناريو مختلط يكون فيه بعض الإصلاحـــات الاقتصادية التي أجراها الملك عبدالله، وســـيكون هناك نمو اقتصادي متواضع، وبعض الانخفاض في إعانات الدولة سيكون مستساغاً من قِبَل الشـــعب، وما إلى ذلك. وقد تكون هذه القرارات قادرة على تجنب الانهيار المالي والســـياسي. ويقدم تورشـــين حجة مقنعة لحاجتنا إلى نموذج واضح يجعل مثل هذه الأسئلة قابلة للإجابة[1].

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن دولـــة الموحدين الأخيرة لم تتعرض لمصير ســـلفها في القرن الثاني عشر في المغرب، بل أصبحت ظاهرة عالمية من حيث انتشـــارها الأيديولوجي. كان هذا في جزء كبير منه بسبب الصدفة التاريخية باكتشـــاف احتياطيات نفطية ضخمة في المملكة العربية السعودية. إن وجود النفط قبـــل كل شيء هو الذي مكّن الســـعوديين من الاســـتغناء عن القوة العســـكرية القبَلية، أي تجنب مصير الدورة الخلدونية والدفع باتجاه الانتشار العالمي للأفكار الوهابية بطريقةٍ ربما لم تكن ممكنة لو لم يكن لدى الســـعودية هذه الثروة. كان السعوديون قادرين على القيام بذلك؛ لأنهم وجدوا قواعد بديلـــة لقوة الدولة، وهو ما مكّنهم من الاســـتغناء عـــن الدعم القبلي، هذه البدائل كانت الدعم البريطاني، والنفط، والاندماج في الاقتصاد العالمي.

وفيما يتعلق بتطبيق النظرية الخلدونية على مسألة بقاء الدولة السعودية، إذا ثبت أن نظرية الهيكلية الديموغرافية صحيحة، وأن الدولة السعودية ستنهار

(1) **Ibid**..**p**.18.

بســـبب أزمة مالية ثم سياســـية، فإن هذا الانهيار لن يكون في الواقع بسبب ديناميكيات تكوين الدولـــة الموصوفة في النموذج الخلدوني، فقبل كل شيء لن يكون الانهيار بســـبب إمدادات قبلية جديدة مع عصبية سليمة وجاهزة للصعود ودعم ســـلالة جديدة. ولا يوجد أيضـــاً بيت جديد قد ينافس على الســـلطة الملكية.نظرية ابن خلدون تفسر صعود الدولة الســـعودية، لكنها لا تفسر تراجُعها؛ لأن الســـعوديين، مثل العثمانيين، كانوا قادرين على كسر نموذج الحلقة الخلدونية. وهذا لا يجعلهم محصنين ضد الانهيار، على الرغم من أنه سيكون انهياراً مختلفاً عن النموذج الخلدوني.

العصبية العلوية ومستقبل سوريا

كانت ســـوريا محور اهتمام بعض العلماء المهتمين بتطبيق النظرية الخلدونية أكثـــر من بقية الدول العربية الأخرى. عرضي هنـــا يعتمد على أعمال هؤلاء الباحثين، ويعمل على تقييم مدى صلة النموذج الخلدوني بالحالة السورية[1].

بالإشارة إلى سوريا في سبعينيات القرن العشرين، يصف «ميشود» الدولة من حيث العلاقات بين العصبية الأولية والعصبية الثانوية، فالسلطة بيد الأقلية العلوية، وعلى رأس الدولة الرئيس حافظ الأسد. وفي التسلسل

(1) **Gérard Michaud.“Caste.confession et societe en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du ‘Progessisme Arabe’”.Peuples Mediterraneens** 16 (1981)؛ **Olivier Carré.‘A propos de vues Neo-Khalduniennes sur quelques systemes politiques Arabes actueles’.Arabica** 35.3 (1988)؛ **Olivier Carré.‘Ethique et politique chez Ibn Khaldûn.juriste musulman: Actualité de sa typologie des systèmes politique’.L’Annee sociologique** 30 (1979-1980)؛ **Leon Goldsmith.“Syria’s Alawites and the Politics of Sectarian Insecurity: A Khaldunian Perspective”.Ortadoğu Etütleri.Volume** 3.**No** 1 (**July** 2011).

الهرمي النازل، ليس هناك أفراد عائلة الرئيس فقط، مثل شقيقه رفعت، ولكن آخرين يشغلون أعلى المناصب في أجهزة المخابرات، والجيش، والقوات الجوية، ووزارة الداخلية. ولم تتشكل السلطة من أفراد من المجتمع العلوي فحسب، ولكن من خلال الموالاة والتحالفات وعلاقات النَّسَب، وهذا ما يشكِّل مفتاح العصبية. يلاحظ «ميشود» أنه بحسب ابن خلدون فإن العصبية لا تستبعد التسلسل الهرمي، بل إنها تقتضي ذلك نتيجة لاندماج عدد من العصبيات[1]. وأهمية روابط النَّسَب تشرح لماذا قد يكون لضابط ذي رتبة منخفضة قوة أكبر من جنرال ذي رتبة عالية في الجيش السوري.

سـعى حافظ الأسد منذ أن وصل إلى السلطة عام 1970 لممارسة قدر أكبر من السـيطرة على المجتمع العلوي، وبعض من القادة ذوي العصبية الثانوية تم اسـتبعادهم بسـبب حفاظهم على علاقات جيدة مع جماعات من خارج الطائفة من مجتمع السـنّة في دمشق. كل هذا يشـير إلى أن الإطار الخلدوني المتعلق بالعصبية المهيمنة ذات الأصل القبلي لا تزال مستمرة في المدينة[2].

تم توفير الشرعية [لنظام الأسـد] من خلال شعارات التقدمية العربية؛ بسبب عدم قدرة الدولة البعثية السورية على الاعتماد على تاريخ طويل من القوة المركزية، أو عـلى نظام الـولاء التقليدي، كان عليها أن تبرر وجودهـا من خلال الادعاء بالدفاع عن كرامة الأمة العربية في مواجهة الصهيونية والعدوان الإمبريالي[3].

---

(1) **Gérard Michaud.“Caste.confession et societe en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du ‘Progessisme Arabe’”.Peuples Mediterraneens** 16 (1981).**p**.120.

(2) **Ibid**..**p**.123.

(3) **Ibid**..**p**.125.

تخلت الدولة عن الواجهة المدنية لعلاقاتها مع المجتمع، والتي أطلق عليها ابن خلدون اسم «السياسة» والتي تؤدي إلى تبني قوانين من أجل المصلحة المشتركة، لصالح القوة البدائية «ملك طبيعي»، أي السلطة من خلال العنف ببساطة[1].

في حين أن مقال «ميشود» لا يزيد عن مجرد وصف للدولة السورية وطبيعة السلطة السياسية هناك، يجب الاعتراف بأن هذا تقدُّم في تطور علم الاجتماع الخلدوني، أو ما يسميه «كاري» علم الاجتماع الخلدوني الجديد[2]؛ لأنها محاولة لتطبيق المفاهيم الخلدونية.

عمل «كاري» يُعدّ محاولة أكثر نجاحاً في هذا الصدد؛ إذْ طوّر نموذجاً لممارسة السلطة يستند إلى ثلاثة أقسام رئيسة في فكر ابن خلدون حول الدولة: النظم المثالية مقابل النظم العقلانية، والقمع الداخلي مقابل القمع الخارجي، ومصالح المحكومين مقابل مصالح الحكومة[3].ينتج عن هذا التصنيف ستة أشكال ممكنة لممارسة السلطة[4]:

أولاً: سلطة عقلانية مع اضطهاد خارجي، تعمل لصالح الجمهور.يتم تطبيق القمع من الخارج من خلال تطبيق المعايير والقواعد، على

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 103-104.[111.2-112].وأيضاً:

Gérard Michaud.“Caste.confession et societe en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du ‘Progessisme Arabe’.” p.123.

(2) **Olivier Carré.‘A propos de vues Neo-Khalduniennes sur quelques systemes politiques Arabes actueles’.**

(3) **Olivier Carré.‘Ethique et politique chez Ibn Khaldûn.juriste musulman: Actualité de sa typologie des systèmes politique.’ pp.**118-119.

(4) **Olivier Carré.‘Ethique et politique chez Ibn Khaldûn.juriste musulman: Actualité de sa typologie des systèmes politique.’ pp.**121-124.

أســـاس التضامن القبلي. ومن الأمثلة على ذلــك أنظمة البعث التي تبنتها سوريا والعراق في عهد صدام حسين.

ثانياً: سلطة عقلانية مع قمع خارجي، تعمل لصالح الحكومة. الأمثلة على ذلك هي نفس أنظمة البعثين كــما في (1) أعلاه، وهذه المرة ليس كما ينادي بها قادتهم، ولكن كما هي النظم الحالية التي تعمل على الحفاظ على سلطتهم من خلال الاستفادة من روابط النماذج القبلية.

ثالثاً: ســلطة عقلانية مع قمع خارجي مســتلهم من مصدر ديني، والتي تعمــل من الناحية النظرية لصالح المحكومين وتســتند إلى التضامن الذي هو جزئياً قبلي، وجزئياً مهني في الوسط الحضري، ومن الأمثلة على ذلك الناصرية والإخوان المسلمون.

رابعاً: ســلطة عقلانية مع قمع خارجي مســتلهم من مصدر ديني، لكنها تعمل من أجل النهوض بمصالــح المجموعة الحاكمة وتعتمد على التضامن العسكري، مثال على ذلك النظام الناصري في الواقع.

خامساً: الســلطة المثالية للمدينة الفاضلة ذات السيطرة والقمع الداخليين المؤَسســين على الإيمان بفضيلة المســاواة الاجتماعية، وعلى القمع القانــوني في ســياق التضامن العســكري والأوســاط الحضرية المزدهرة، والمثال على ذلك اليمن الجنوبي.

سادساً: الســلطة المثالية لمجتمع المدينــة حول النبي محمد عليه الســلام، والمؤسس بشكل كامل على الرقابة الداخلية.

مــا فعله «كاري» هنا هو التفكير في المفاهيم الخلدونية مثل العصبية، ومثل

تمييز ابن خلدون بين المثالية والعقلانية، وبين الداخلي والخارجي، وبين مصالح المحكومين ومصالح الحكومة، في ضوء حقائق السياسة المعاصرة في الشرق الأوسط وتطورها؛ لذلك فهو نموذج قابل للتطبيق على السياسة القائمة بالفعل، وهذا النمط من التحليل يمتد في السياقات القادمة.

يناقش «ميشود» ما أسماه الثالوث الخلدوني المتمثل في: العصبية، والدعوة، والملك في سياق الدولة السورية الحديثة[1]. رابط النَّسَب القبلي المحكم هم العلويون بقيادة الرئيس السابق حافظ الأسد، والعصبية العلوية لم تستند على الانتماء العشائري للعلويين فحسب، ولكن على دين الطائفة العلوية والأيديولوجيا البعثية التي شكّلت الغطاء الخارجي لها. وما حافظ على ترابط الدولة السورية كان «عصبية» المؤسسة العسكرية التي شكّلت مجموعة النَّسَب، فقد سيطر الرئيس حافظ الأسد والعديد من أقربائه على بنية السلطة في النظام السوري. وكان الأسد هو الرئيس وكذلك القائد الأعلى للقوات المسلحة، وكان أخواه، رفعت وجمال الأسد قائدَيْن في سرايا الدفاع والوحدة الخاصة في سرايا الدفاع. وابن عمه عدنان الأسد كان قائد سرايا الصراع، ومهمة سرايا الدفاع كانت الدفاع عن نظام الأسد، بينما كانت مهمة الوحدة الخاصة في سرايا الدفاع هي الدفاع عن المجتمع العلوي[2]. ووجود وحدة خاصة للدفاع عن المجتمع العلوي، وهم الجماعة التي تشكّل

---

(1) Gérard Michaud.“Caste, confession et societe en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du ‘Progessisme Arabe’”.p.168.

(2) Hanna Batatu.«Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling.Military Group and the Causes for Its Dominance.» Middle East Journal 35.no.3 (1981).p.331.

العصبية المســيطرة على الدولة، أمر ذو مغزى. والعلويون عشيرة تنقسم إلى أربع مجموعات رئيسة هي: المتاورة، الحدادين، الخياطين، الكلبية.

عائلة الأســد تنتمي إلى مجموعة المتاورة، وكذلك العديد من الشخصيات البارزة في النظام مثل العميد محمد الخولي مستشــار الرئيس حافظ الأســد، ورئيس المخابرات الجوية، ورئيس لجنة الاســتخبارات الرئاسية، والعميد **علي دوبا** رئيــس المخابرات العســكرية، العميد **علي أصــلان** نائب رئيس الأركان ورئيس مكتب العمليات العسكرية والتدريب، واللواء **علي صالح** قائد قوات الدفاع الجوي وفيلق الصواريخ[1].

ليس هناك مبالغة في اعتماد عائلة الأسد على العشائر العلوية، فبالإضافة إلى الأسماء المذكورة أعلاه، كان هناك العديد من التعيينات الأخرى في المناصب الحاسمة في الخدمة العسكرية التي تشير إلى مدى هذا الاعتماد.

باعتبارها أقليــة متفرّعة من المــدارس الفكرية الشــيعية، فقد تم تهميش العلويين لعدة قرون؛ حيث كانوا يعملون في ظروف استغلالية لملّاك الأراضي المسيحيين والسنّيين[2]. والسؤال بالطبع هو كيف يمكن لجماعة كانت مهمشة سياســياً واجتماعياً لقرونٍ والتي تشكّل أقل من ثُمن سكان البلاد أن تصعد لتشــكل دولة في العصر الحديث؟ وفقاً لبطاطو فإن السؤال ينحلّ في فهم ما الذي جعل العلويين قادرين على النهوض للسيطرة على الجيش[3]؟

(1) **Ibid**..**pp**.331-332.
(2) **Ibid**..**pp**.333-334.
(3) **Ibid**..**p**.340.

أحـــد العوامل المهمـــة كان الوضـــع الاقتصادي للعلويين، ففي ســـوريا يمكن أن يتجنب الرجال الخدمة العســـكرية عن طريق دفع ما يُسمى البَدَل كانت قيمة البدل بالليرة الســـورية في خمســـينيات القرن العشرين، ولكنها ارتفعـــت تدريجياً لتصل إلى 3000 دولار في الســـبعينيات حتى عندما كان البدل منخفضاً ويســـاوي ما يقارب الـ 500 أو 600 ليرة، فإن العديد من الفلاحين العلويين لم يكونوا قادرين على تأمين المبلغ، وبالتالي فقد تم تمثيلهم بشـــكل غير متكافئ بين أفراد القوات المسلحة في الجيش[1]. ولكن ما يحتاج إلى تفسيرٍ هو سبب سيطرة العلويين على سلك الضباط في القوات المسلحة.

يشـــير بطاطو إلى أن العلويين كانوا مجموعة متجانســـة، وكانوا أساساً من أصول فلاحيـــة وذات توجُّه أيديولوجي بعثـــي، وفي المقابل، فإن الضباط السُّنَّة كانوا منقسمين لطبقات وأيديولوجيات ومناطق مختلفة.

الضباط السُّنَّة كانوا منقســـمين بشكلٍ لا أمل في رأبه من الناحية السياسية والمناطقية والطبقية. وهكذا، كان هناك تمايز واضح بين الضباط السُّـــنَّة وبين الضباط الآتين من المناطق الحضرية وأولئك القادمين من المناطق الريفية.

كان الدمشقيون والحمويون من بين سكان المدن الأكثر نشاطاً والأكثر تميزاً من الناحية السياســـية، ومن بين ضباط الأرياف برزت مجموعات دير الزور وحوران، جزء من الدمشقيين كانوا ناصريين، ولكنهم في الغالب تطابقوا مع موقف الانفصاليين، الذين يمثلـــون متاهة من العناصر المتنافرة، يتراوحون

(1) **Ibid**..**p**.342.

بين الجماعــات ذات الأصول الغنية من الـــمُلّاك والتجــار والصناعيين، إلى الإخوان المســلمين والاشــتراكيين واليساريين المســتقلين من الطبقات المتوســطة والدنيا. تعاطَــف الحمويون إلى حد كبير مع أكــرم الحوراني ذي التوجه الاشتراكي، وجزئياً مع النخبة القديمة، بعض الضباط من دير الزور وحوران كانوا من الناصريين، لكن معظمهم انحازوا لحزب البعث[1].

صراع الــولاءات المتعددة بين السُّــنَّة أدى إلى عمليات تطهير في ســلك الضبــاط، وفي النهاية انخفاض في أعدادهم وأهميتهم[2]، بالإضافة إلى ذلك فإن سيطرة العلويين على القسم البعثي في الجيش[3] زادت من نفوذهم.

جاءت هذه الهيمنة؛ لأن الضباط العلويين شــكَّلوا نواة لجنة البعث السرية العســكرية التي تأســـت في القاهرة عام 1959. وقد جذبت هذه اللجنة ضباطاً سوريين منشقين، ولعبت فيما بعد دوراً بارزاً في الانقلاب العسكري الذي حدث في مارس 1963 والذي أتى بحزب البعث إلى السلطة[4].

ويشــير بطاطو إلى نقطة مهمة مفادها أن الضباط العلويين لم يتصرفوا دائماً انطلاقاً من وعيهم لأنفسهم كعلويين، وإنما كانت هناك أبعاد أخرى لهويتهم مثل كونهم من خلفيات ريفية فلاحية، ومع ذلك فإن ســيطرتهم على القسم العســكري من البعث يعني أنهم كانوا قادرين على الإشراف على القبول في الأكاديميات العسكرية، وتحديد أوامر الوحدات العسكرية. كان العلويون

(1) **Ibid**..**p**.342.
(2) **Ibid**..**pp**.342-343.
(3) **Ibid**..**p**.343.
(4) **Ibid**..**p**.343.

في سلك الضباط كمجموعة لها هوية قبلية وطائفية معينة، على عكس السُّنَّة الذين كانوا هناك أفراداً أكثر من كونهم مجموعة[1].

خلال الجيل الأول من ســلالة الأسد، تم تأسيس العصبية العلوية لا على أســاس الانتماء القبلي والهوية الطائفية وأيديولوجيا البعث فحسب، ولكن أيضاً على الأمل بتحسينات اجتماعية ومادية في حياتهم.

برامج حافظ الأســد للتنمية الريفية تضمنت بناء طــرق وإمدادات المياه والكهرباء، والتي استفاد منها العلويون بشكل كبير؛ لأنهم كانوا في الغالب من المناطق الريفية[2]، وقد أيّدوا حافظ الأسد ضد الإخوان المسلمين الذين وصفوا العلويين بالكفار[3].

خلال الجيل الثاني من سلالة الأسد نرى المزيد من الآليات الخلدونية تبرز، كما رأينــا في حالة الإمبراطوريتين العثمانية والصفوية في وقتٍ ســابقٍ، وكما لاحــظ ابن خلدون في المقدمة، فإن الجيل الثــاني من حكام الأسرة الحاكمة يحاولون الابتعاد عن شــعبهم، عــن المجموعة التي ســاعدتهم للوصول إلى الســلطة؛ وذلك لأن الحكام يعتبرون أعضاء هــذه المجموعة مغتصبين محتملين للســلطة، من جانبهم، تخيل العلويون أن بشار الأسد، نجل حافظ الأسد، سيواصل سياســات والده، وأنهم سيواصلون ملاحظة التحسينات في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية[4].غــير أن النظام في الواقع اعتبر بعض

(1) **Ibid**..**p**.343.

(2) Batatu.Hanna.1999.Syria's Peasantry.63-69.Cited in Leon Goldsmith."Syria's Alawites and the Politics of Sectarian Insecurity: A Khaldunian Perspective".Ortadoğu Etütleri.Volume 3.No 1 (July 2011).p.41.

(3) **Ibid**..**p**.42.

(4) **Ibid**..**p**.43.

العناصر بين العلويين مغتصبين محتملين للسلطة، وكان من دلالات ذلك الوفاة الغامضة لوزير الداخلية والنافذ العلوي غازي كنعان[1]. وساعدت الإصلاحات الاقتصادية التي وضعها بشار الأسد مثل الخصخصة وتشجيع الاستثمار الأجنبي على تهميش العلويين الذين كانوا يعملون موظفين في الدولة[2]. وفي الواقع فإن الإصلاحات التي أدخلها بشار الأسد لم تتعارض مع مصالح العلويين عموماً فحسب، بل إنها أيضاً أدت للثراء الفاحش لبعض المقربين من الرئيس من خلال «مأسسة الفساد»[3]، كان المستفيدون من الفساد هم أفراد عائلة الرئيس المقربين، بمن فيهم شقيقه ماهر الأسد وشقيقته بشرى الأسد وزوجها آصف شوكت وأبناء عمومة الرئيس من عائلتي مخلوف وشاليش[4].

كان لعزلة العلويين في سوريا أثرها على العصبية العلوية، لقد تآكل مصدر التضامن مع الحكام، ولم يعد الكثير من العلويين يرون أن سلالة الأسد تمثلهم[5]. في النموذج الخلدوني الكلاسيكي، يبدأ الحكام بالاعتماد على العملاء بدلاً من الاعتماد على شعبهم، وقد ثبت أن هذا هو الحال خلال الجيل الثاني من حكم أسرة الأسد عندما بدأ النظام في الاعتماد على قوى

(1) "Syria: Minister commits suicide." CNN.October 2005.accessed on 10 May 2005.at: https://edition.cnn.com/2005/WORLD/meast/10/12/syria.minister/index.html.See also Leon Goldsmith."Syria's Alawites and the Politics of Sectarian Insecurity: A Khaldunian Perspective".p.47.

(2) Ibid..p.44.

(3) Ibid..p.44.

(4) Ibid..p.45.

(5) Anthony Shadid.«Death of a Syrian Minister Leaves a Sect Adrift in Time of Strife».The Washing ton Post.31 Oct.2005.Cited in Leon Goldsmith."Syria's Alawites and the Politics of Sectarian Insecurity: A Khaldunian Perspective".p.47.

خارجيــة مثل إيران وحــزب الله وحماس وغيرها مــن الجماعات، بدلاً من العلويــين[1]، ولكن هناك تناقُض مثير للاهتمام هنــا؛ إذْ يبدو أن هناك زيادةً في دعم نظام الأســد بين العلويين في الآونة الأخــيرة، عندما كان يعتقد أن النظام كان في خطر. يشير جولد سميث Goldsmith إلى ذلك بأنه تحصين للعصبية العلويــة[2]، وبدلًا من رؤيته تحصيناً للعصبية العلوية، فأنا أميل إلى قراءة هذا على أنه زيادة في دعم نظام الأســد لأسباب ذرائعية، بسبب انعدام الأمن الطائفي العلوي، كما يقول جولد ســميث، انعدام الأمن هذا شُعر به بشــكل خاص بعد أن بدأ تهميش العلويين في عهد بشار الأسد، علاوة على ذلــك خشي العلويون أيضاً من الانتقام من مجتمعهم في حالة ســقوط نظام الأسد.على سبيل المثال، كانوا يخشون الانتقام ضدهم بسبب حملهم السلاح إلى جانب حافظ الأســد كقوات في الجيش الســوري ضد جماعة الإخوان المســلمين في مذبحة حماة في عام 1982 التي قُتــل فيها الآلاف[3]. فالخوف من الانتقام بدلاً من الدعم الحقيقي أو العصبية هو ما يفسر استمرار الدعم العلوي لسلالة الأسد.

وَفْقاً للنموذج الخلدوني، خلال الجيلين أو الثلاثة أجيال القادمة ســينهار النظام بسبب تراجُع العصبية، وما يترتب على ذلك من فقدان الدعم العلوي في الجيش وفي المجتمع عموماً. خلال هذا الوقت، سيســتمر العملاء الذين

(1) Ibid..p.48.
(2) Ibid..p.48-49.
(3) Ibid..p.42.See also.Ilsley."Syria: Hama Massacre".cited in Leon Goldsmith."Syria's Alawites and the Politics of Sectarian Insecurity: A Khaldunian Perspective".p.42.

اعتمد عليهم النظام في دعم النظام طالما اســتمرت المكافآت التي تقدم لهم. ومع ذلك، فإن العملاء لن يكونوا متماســكين مثل المجموعة التي تشــارك النظام بالنَّسَب، والعصبية، والأيديولوجيا.

ما هي الاحتمالات بالنســبة لســوريا؟ مــا الذي يحتمــل أن يكون نتيجة الانتفاضة الحاليــة؟ أحد الاحتمالات هو أن النظام ســيبقى على قيد الحياة إذا تمكن بنجاح من إجراء إصلاحات اقتصادية وسياســية وكسب الأغلبية السُّنِّية. في هذه الحالة قد يمر النظام بعمر طبيعي خلدوني من أربعة إلى خمسة أجيــال، أو حتى يكسر الدورة الخلدونية ليظــل أطول إن كانت هناك قوى خارجية كبيرة بما يكفي للسماح بذلك.

ويعتمد مدى قدرة النظام على البقاء إلى حد كبير على ما إذا كان يمكن إدارة التوترات بين الأغلبية السُّنية والأقلية العلوية من قِبَل النظام[1].

والاحتمال الآخر هو أن يســحب العلويون دعمهم للنظام، وبالتالي تنهار أسرة الأسد وتتولى الأغلبية السُّــنية الدولة. وسيؤدي هذا إلى ترنّح الدورة الخلدونية ونهايتها؛ إذْ لا توجد مجموعات جديدة قائمة على أســاس القرابة القبلية مع غياب عصبية بديلة متاحة لتأسيس سلالة جديدة والاستيلاء على الدولة والاحتمال الآخر هو سقوط نظام الأسد ولكن يبقى النظام في أيدي العلويين، من خلال عملاء عائلة الأسد.

ناقــش ابن خلدون ثلاثة أنواع من العلاقات التي تشــكِّل العصبية وهي:

(1) Hussein.“Five possible scenarios for Syria”.

صلة الرحم، والــولاء، والحلف[1]. في حين أن العصبيــة القائمة على صلة رابطة الدم قد تكون أكثر أهمية لحافظ وبشــار الأســد، فإن العصبية القائمة على الولاء والتحالف قد تصبح المهيمنة على النظام العلوي في مرحلة ما بعد الأسد.هذا سيناريو واقعي بالنظر إلى حقيقة أن العلويين ما زالوا يسيطرون على الاقتصاد السوري.على سبيل المثال أفادت «فاينانشيال تايمز» بأن رامي مخلوف، ابن خال بشــار الأسد، يســيطر على ما يصل إلى ستين في المائة من الاقتصاد السوري من خلال شــبكة من الشركات القابضة[2]، وله حضور كبير في الشــؤون المالية والاتصالات السلكية واللاسلكية والنفط، وكذلك في وسائل الإعلام والسياحة والمطاعم والعقارات والأسواق الحرة[3].

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 207.[1.264].

(2) "Assad cousin accused of favouring family".Financial Times.April 2011.accessed at: https://www.ft.com/content/e29a73f86-b7811-e0-a53e-00144feab49a.I would like to thank Linda Matar for referring me to this article.

(3) See Alakhbar English.accessed at http://english.al-akhbar.com/node/9621.

الخاتمة:

أختتم هذه الورقة بمناشدة لرؤية عمل ابن خلدون كمثال نموذجي لعلم الاجتماع في التراث الإسـلامي؛ وذلك لأن المقدّمة وكتاب العبر يمثلان معاً أفضل التقاليد الإسلامية من حيث الاعتماد على الأدوات المنهجية الإسلامية والأفكار المعيارية، وكذلك في تكييف المناهج من خارج التراث الإسلامي. على سبيل المثال هناك اهتمام بجميع الطرق الأربع للتفكير: البرهاني، الجدلي، الخطابي، والشعري. ولا يقتصر النقاش على استخدام البرهاني، خلافاً لما هو عليه الحال في العلوم الاجتماعية الحديثة.

لا يوجد الكثير من الأعمال التي تفصّل بطريقة منهجية مناهج ابن خلدون وتعرضها للنقد، بصرف النظر عن استخدامه للبرهان والجدل، هناك أيضاً استخدام ابن خلدون للخطابة، وهذا الجانب حظي باهتمام أقل، وهناك أيضاً مسألة التعريف، مثال على ذلك تعريف الحضارة والبداوة. وقد تُرجمت هذه المصطلحات أحياناً إلى المجتمعات المستقرة والرُّحّل، وأحياناً إلى المناطق الحضرية والريفية.

هذا الارتباك في الترجمة له علاقة بسوء الفهم لطبيعة المجتمع البدوي. عرّف ابن خلدون العمران البدوي بأنه الموجود في المناطق النائية والجبال وفي المراعي والمناطق الواقعة على أطراف الصحاري. وعرّف عمران الحضارة بأنه المجتمع الموجود في المدن والبلدات والقرى والمجتمعات الصغيرة[1]،

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص 62 [1.84-85].

ولكن لم يكن المجتمع البدوي خالياً تماماً من الزراعة، وهذا ما قد يكون دفع البعض إلى الاعتقاد بأن مصطلح العمران البدوي يشير إلى المجتمع الريفي.

مجـال آخر يحتـاج إلى الكثير من العمل هـو تطبيق نظريـة ابن خلدون. أشرت أعـلاه إلى أن ترتيب الكتابين الثـاني والثالث من «كتاب العبر» جاء وَفْقاً للمخطط الذي تم تأسيسـه في المقدّمة، ومع ذلك فقد فشـل في تقديم المعلومات التاريخية التي تتضمنها النظرية التي نوقشت في المقدّمة، ويجب أن تكون مهمة الأبحاث الخلدونيـة المعاصرة هي توفير هذه المعلومات بهدف توضيح الإطار النظري الذي أنشئ في المقدمة وتحسينه.

المراجع

ابن خلـــدون، عبدالرحمن، المقدمة، تحقيق عبدالســـلام الشـــدادي، الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005.

ابن خلدون، عبدالرحمن، تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتـــدأ والخـــبر في أيام العرب والعجـــم والبربر ومـــن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج 6، بيروت: مؤسسة الجمل للطباعة والنشر، 1979.

الجابري، محمـــد عابد. «إبســـتيمولوجية المعقول واللامعقـــول في مقدمة ابن خلـــدون»، في أعمال ندوة ابن خلدون، الربـــاط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1971.

الطبري، أبو جعفـــر محمد بن جرير، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417/ 1997.

Abdel-Malek.Anouar.“Orientalism in Crisis.” Diogenes 44 (1963).

Abdesselem.Ahmed.Ibn Khaldun et ses lecteurs.Paris: Presses Universitaires de France.1983.

Alatas.Syed Farid & Vineeta Sinha.“Teaching Classical Sociological Theory in Singapore: The Context of Eurocentrism”.Teaching Sociology 29 (3).(2011).

Alatas.Syed Farid Alatas.“A Khaldunian Exemplar for a Historical Sociology”.Current Sociology 54(3).(2006).

Alatas.Syed Farid.“Ibn Khaldūn and Contemporary Sociology”. International Sociology Review of Books 21(6).(2006).

Alatas.Syed Farid."Teaching Social Theory as Alternative Discourse". Economic and Political Weekly.XLVI (46).(2011).

Alatas.Syed Farid."The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldūnian Applications".International Sociology 22(3).(2007).

Alatas.Syed Farid.Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism.New Delhi: Sage.2006.

Alatas.Syed Farid.Ibn Khaldun.London: I.B.Tauris.2012.

Al-Azraq.Abū 'Abd Allah Muḥammad bin.Badā`i' al-Silk fī Ṭabā'i' al-Mulk.Tunis: Dār al-'Arabiyyah li al-Kitāb.1976.

Aldila.Isahak.Ibn al-Azraq'a Political Thought: A Study of Bada'i al-Silk fi Taba'I' al-Mulk.Saarbrücken: VDM Verlag Dr.Müller.2010.

Al-Rasheed.Madawi.A History of Saudi Arabia.Cambridge: Cambridge Univ.Press.2010.

Al-Ṭabarī.Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr.Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk.Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.1417/1997.

Baali.Fuad.Ilm al-Umran and Sociology: A Comparative Study.Annals of the Faculty of Arts.Kuwait University.36th Monograph.Vol 7.(1986).

Barnes.Harry Elmer."Ancient and Medieval Social Philosophy". in Barnes.ed..An Introduction to the History of Sociology.Chicago: University of Chicago Press.1948.

Barnes.Harry Elmer."Sociology before Comte: A Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature".American Journal of Sociology 23(2).(1917)

Becker.Howard & Barnes.Harry Elmer.Social Thought from Lore to Science.3 Vols.New York: Dover Publications.1961.

Bousquet.G.– H."Marx et Engels se sont-ils intéressés aux questions

Islamiques?”.Studia Islamica 30.(1979).

Buzpınar.Ş.Tufan.“The Question of Caliphate under the last Ottoman Sultan”.in Itzchak Weismann & Fruma Zacks.eds.Ottoman Reform and Muslim Regeneration.London: I.B.Tauris.2005.

Carré.Olivier.& Michel Seurat.Les Frères Musulmans (1928-1982). Paris: L’Harmattan.2001.

Carré.Olivier.‘A propos de vues Neo-Khalduniennes sur quelques systemes politiques Arabes actueles’.Arabica 35.3.(1988).

Carré.Olivier.‘Ethique et politique chez Ibn Khaldūn.juriste musulman: Actualité de sa typologie des systèmes politique’.L’Annee sociologique 30.(1979-1980).

Cohen.Morris R.& Nagel.Ernest.An Introduction to Logic and Scientific Method.New York: Harcourt.Brace and Co..1934.

Dale.Stephen Frederic.“Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian”.International Journal of Middle East Studies 38.(2006).

De Hemsö.Jacob Gräberg.“An Account of the Great Historical Work of the African Philosopher Ibn Khaldūn”.Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.3(3).(1834).

Dhaouadi.Mahmoud.“Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology”.International Sociology 5(3).(1990).

Fleischer.Cornell.“Royal Authority.Dynastic Cyclism.and ‘Ibn Khaldunism’ in Sixteenth-Century Ottoman Letters”.Journal of Asian and African Studies 18 (3 - 4).(1983).

Flint.Robert (1893) History of the Philosophy of History in France. Belgium.and Switzerland.Edinburgh: William Blackwood.1893.

Gellner.Ernest.Muslim Society.Cambridge: Cambridge University Press.1981.

Gumplowicz.Soziologische Essays.Soziologie und Politik.IV of Ludwig Gumplowicz Ausgewahlte Werke Band IV.Innsbruck: Universitats-Verlag Wagner.1928.

Habib.John S.Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Saudi Kingdom.1910-1930.Leiden: Brill.1978.

Hodgson.Marshall G.S.The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.Vol.2.Chicago & London: University of Chicago Press.1974.

Ibn Khaldūn.'Abd al-Rahmān.Discours sur l'histoire universelle: Al-Muqaddima.traduit de l'arabe.Paris: Sindbad.1997.

Ibn Khaldūn.Ibn Khaldun: The Muqadimmah – An Introduction of History.3 vols.translated from the Arabic by Franz Rosenthal.London: Routledge & Kegan Paul.1967.

Isahak.Aldila."The Influence of Ibn Khaldūn's Political Thought on Ibn al-Azraq: A Comparative Exposition of the Muqaddimah and Badā'i' al-Silk fī Tabā'i' al-Mulk.International Conference: Ibn Khaldun's Legacy and its Contemporary Significance.International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).Kuala Lumpur.2022- November 2006.

Issawi.Charles."Introduction".in Issawi.An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406).Translated and arranged by Charles Issawi.London: John Murray.1950.

Kostiner.Joseph.“On Instruments and Their Designers: The Ikhwan of Najd and the Emergence of the Saudi State”.Middle Eastern Studies 21.no.3 (1985).

Lacoste.Yves.Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World.London: Verso.1984.

Marx.Karl & Frederick Engels.On Religion.Moscow: Progress Publishers.1981.

Maunier.René.“Les idées économiques d’un philosophe arabe au XIVe siècle”.Revue d’histoire économique et sociale 6.(1913).

Michaud.Gérard.“Caste.confession et société en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du ‘Progessisme Arabe’”.Peuples Mediterraneens 16.(1981).

Oppenheimer.Franz.“Tendencies in Recent German Sociology”. Sociological Review.24.(1932).

Oppenheimer.Franz.System der Soziologie.Zweiter Band.Der Staat. Jena: Verlag von Gustav Fischer.1926.

Ortega Y Gasset.Jose.“Abenjaldun nos revela el secreto”.Revista del Instituto Egicio de Estudios Islámicos en Madrid 19.(1934/1976-1978).

Ortega y Gasset.Jose.“Ibn Khaldun Reveals His Secrets to US”. Translated from the Spanish by Saida del Moral Llobat.Unpublished manuscript.International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).Kuala Lumpur.(2000).

Oumlil.Ali.L'Histoire et son discours.Essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun.Rabat: Ed.Techniques Nord-africaines.1979.

Ritter.Hellmut.“Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun”.Oriens 1.1.(1948).

Said.Edward.Orientalism.New York: Vintage Books.1979.

Salama.Mohammad R.Islam.Orientalism and Intellectual History:Modernity and the Politics of Exclusion Since Ibn Khaldun. London: I.B.Tauris.2011.

Schmidt.Nathaniel.Ibn Khaldun: Historian.Sociologist and Philosopher.New York.Columbia University Press.1930.

Talbi.M."Ibn Khaldūn".The Encyclopedia of Islam.New Edition.B.Lewis.V.L.Menage.Ch.Pellat & J.Schach.eds..vol.III.Leiden: E.J.Brill & London: Luzac & Co..1971.

Tibawi.A.L."English Speaking Orientalists".Muslim World 53.(1963).

Tibawi.A.L."Second Critique of English-Speaking Orientalists and Their Approach to the Islam and the Arabs".Islamic Quarterly 23 (1). (1979).

Turchin.P.& L.Grinin & A.Korotayev & V.C.de Munck (eds.).History and Mathematics: Historical Dynamics and Development of Complex Societies.Moscow: URSS.2006.

Turner.B.S.«Sociological Founders and Precursors: The Theories of Religion of Emile Durkheim.Fustel de Coulanges and Ibn Khaldun». Religion 1.(1971).

Von Kremer.Alfred."Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche".Sitzunsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften (Philosoph.- histor.Klasse) (Vienna) 93.(1979).

Ward.Lester F.Pure Sociology: A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society.London: Macmillan.1919.

Weber.Alfred.History of Philosophy.Translated by Frank Thilly.New York: Charles Scribner's Sons.1925.

إعادة النظر في أهلنة علم الاجتماع في إيران:

بحث في تمييز علي شريعتي بين الموضوع والأهلي

سيد جواد ميري

أستاذ مشارك في علم الاجتماع والدراسات الدينية

معهد الدراسات الإنسانية والثقافية

طهران، إيران

و

أستاذ زائر في علم الاجتماع والدراسات الدينية

معهد الآداب وتاريخ الأفكار والدين

جامعة غوتنبورغ

السويد

المقدمة

ماذا تعني أهلنة العلــوم الاجتماعية؟ هل لها نفس المعنى لدى كل المهتمين بهــذا المشروع في العلوم الاجتماعية والإنســانية، أم أن هــذا المفهوم متباين حســب مدارس الأهلنة المختلفة؟ قد يقول البعــض: إن الأهلنة تُحيل على إضفاء الطابع الأصلي (nativizing) عــلى العلوم الاجتماعية على عكس تغريب المعرفة كما لو أن مســعى المعرفة محدود محلياً، وبإضفاء الطابع المحلي عــلى العلوم الاجتماعية نســتطيع التصدي للقيم الغربيــة المتأصلة في إطار المرجعيــات الغربية. وهناك آخــرون يقولون: إن أهلنــة العلوم الاجتماعية مشــابهة لمشروع أســلمة المعرفة الذي لم يفضِ إلى أيِّ نتيجة ملموسة داخل العلوم الاجتماعية الأكاديمية وسيتبدد قريباً.

يُميّز كريشــنا كومار[1] بين ثلاثة أنواع من الأهلنة وهي: البنيوية والجوهرية والنظريــة، لكن الدعوة للأهلنــة في إيران يُعتقد أنها دعوةٌ لأســلمة العلوم الغربيــة لدى البعض، ومــن ثَمَّ فهي ترفض العلــوم الاجتماعية الغربية على أســاس أن هذه الأشــكال من المعرفة لا تتفق مع النظرة الإسلامية إلى العالم، ويمكن أن نذكر في هذا الاتجاه بعــض العلماء مثل خسرو باقري (Khosro Bagheri) وحميد بارسانيا (Hamid Parsania) وأكبر مرسيبة (Akbar

(1) **Krishna Kumar. "Indigenization and Transnational Cooperation in the Social Sciences" In Krishna Kumar (ed.). Bonds without Bondage: Explorations in Transnational Interactions (Honolulu: East-West Centre Book.** 1979). **pp.** 104-105.

(Mirsepah) وحسين بناهي (Hossein Panahi)[1] والعديد ممن يقيمون تمييزاً بين مجالين من مجالات المعرفة: مجال ماهية المعرفة، ومجال وجود المعرفة، وبناءً على هذا التمييز يقولون: إن الكشف هو أساس المعرفة في أشكال الفهم الدينية، ولكن الحقيقة أن أســاس الكشف في الخطابات الوضعية يختلف عن الإطار الديني.

بمعنى آخر، فإن أنصار هذا التصــور المتعلق بأهلنة علم الاجتماع يقيمون فجــوة كبيرة يصعب رأبُها بين العلم الغربي والدين الإســلامي. ومع ذلك، تحظى وجهة نظرهم بتأييد قوي في صفــوف العديد من الباحثين في العلوم الاجتماعيــة ممن لهم خلفيات دينية، ويعتقــدون أن الجامعة باعتبارها مركزاً للمعرفــة الحديثة يجب أن تخضــع لمعايير المبادئ الفقهيــة، والتي تعادل في نظرهم الإســلام باعتباره ديناً. ومهما يكن، أعتقد أنه توجد في علم الاجتماع الإيــراني أصواتٌ أخــرى في موضوع الأهلنة تختلف عــن الأصوات التي هيمنت فيــما بعد الثــورة، مثل موقف عــلي شريعتي الذي لم تتم دراســة أفكاره في موضوع الأهلنة بشــكل جدي، وحتى أمثال مهرزاد بوروجردي (Mehrzad Boroujerdi)[2] الــذي درس وجهات نظر «شريعتي» في العلوم الاجتماعية لم يفهم تصور «شريعتي» للأهلنة بشكل صحيح.

(1) **Ebrahim Barzegar**. «**Rahyafte Bomisazi Ulum Ensani**». **Ravesh-Shenasi Ulum Ensani**. **no**.63 (2010). **pp**.29-54.

(2) **Mehrzad Boroujerdi**. **Iranian Intellectuals and the West**: **The tormented triumph of nativism** (**Syracuse**. **N.Y.**: **Syracuse University Press**. 1996).

علي شريعتي وسؤال الأهلنة

يســـتخدم علي شريعتي في كتابه «الوجود الإنســـاني المستلب» كلمة بومي (Bomi) الفارســـية التـــي يمكن ترجمتهـــا إلى اللغـــة الإنجليزية بالأصلي (Native) أو السكان الأصليين (Indigenous).يتكون هذا الكتاب من أحد عشر فصلاً، ويبدو أن جميعها قد كُتبت بين ســـنوات 1968 و1969، وتتمثل أطروحة «شريعتي» الكبرى في العودة الوجودية إلى الذات الحقيقية، ويتحدث في إطـــار هذا المشروع عن مفهوم «الإطار الأصلي»، لكن يبدو أنه يستخدم هذا المفهوم بطريقة جدلية؛ حيث يقول:

«...قبـــل أيّ فعل وقبل بناء أيّ قناعة، وحتى قبـــل تبني أيّ أيديولوجية، ...أنـــا أحثكم على العودة إلى ذاتنا، أعني...يجـــب أن نعود إلى ذاتنا... لكن هـــذا لا يعني أن نكون مرتدين، أو نتحول إلى عُبّاد عُميان للماضي أو نتحول إلى مؤمنين بالخرافـــات، أو إلى رجعيين، أنا لا أدعوكم إلى العودة إلى الماضي أو إلى أن تصبحـــوا عنصريين أو إلى التفاخر بالســـمو العرقي. أنا لا أتحدث عن كل هذه التفاهات الســـخيفة، عندما أتحدث عن العودة إلى الذات، فأنا أقصد اكتشـــاف الذات؛ والعودة إلى الذات ليست دعوة لشكل رجعي قبلي من المجتمع يحيط به إطار الســـكان الأصليين، لا! ليست هذه رؤيتي للعودة الوجودية إلى الذات الحقيقية»[1].

بعبارة أخرى، يرى «شريعتي» أنه مع ظهور الاســـتعمار، تم تقســـيم العالم

(1) Ali Shariati.Alienated Human Being.Collected Work: 25 (Tehran: Sherkat Entesharat Qalam & Bonyad Farhangi Shariati.2012).349.

إلى معسكرين كبيرين وهما: الإنسان (human being) والإنسان الأصلي (indigenous being)، لكن ما الذي يقصده «شريعتي» بهذين المفهومين؟ إنه يحيل إلى علاقة الذات-الموضوع بين العالمين الغربي وبقية العالم في السياق العالمي؛ حيث:

«... الإنسان الذي لديه ذاتية، والذاتية هي القاعدة، والإنسان الغربي هو الذي يفكر ويختار، أما بقية العالم فهو عبارة عن وعاء فارغ يمكن ملؤه بأيّ شكلٍ من الأشكال... التي يجدها الانسان الغربي ملائمة، وكما قال سارتر ذات مرة: العالم مقسم إلى خمسمائة مليون إنسان (human beings)، من جهة، ومليار ونصف مليون من السكان الأصليين (indigenous people) ...»[1].

يبدو أن «شريعتي» يستخدم مصطلح «بومي» (السكان الأصليين) بطريقة جدلية بما يعني أنه إذا حرم بقية العالم من تاريخه أو ثقافته أو دينه أو تقاليده أو خلفياته الفكرية أو بكلمة، كل ما يجعل ذات الإنسان وبالتالي وجوده موضوعاً لذات الغرب، ولكن السؤال هو كيف نفتك من علاقة الموضوع-الذات أو السيد-العبد والإنسان-الإنسان الأصلي هذه؟

تجدر الإشارة بداية إلى أن «شريعتي» مقتنع مثل فرانز فانون، بأن الإنسانية عموماً ستعاني عندما تنشأ بين الناس علاقة مضطهدين بمضطهدين؛ حيث إنه في هذا النوع من العلاقات الجميع يخسر إنسانيته، وعلينا أن ندرك أنه

(1) Ibid.

عندما يتحـــدث «شريعتي» عن قطع الروابط التي تجعل الإنســـان إنســـاناً أصلياً، فإنه يفكر في المســـار الخلاصي للإنســـانية أجمع. وحسب وجهة نظر «شريعتي»، لم تتحقق الإنســـانية بعد بطريقة كاملة؛ لذا فإن السؤال هو كيف يمكننا أن نحقق الإنسانية أو نجعلها واقعية؟

«يمكـــــن أن تتحقـــق الإنســـانيـــة عندمـــــا يكـــون الســـــكان الأصليـــون (indigenous people) الذيـــن هـــم أوعية فارغـــة الآن ومتحدثون مروضون بصوت مرتفع باسم الخمسمائة مليون الذين يعتبرون أنفسهم أسياد العالم، ويحكمون بصفتهم الإنســـان الأعلى، ويعاملون بقية الناس على أنهم موجودات ثانوية، وأنهم سكان غير أصليين... وفي هذا النوع من العلاقة لا يوجد أمل في أن تتحقق الإنسانية؛ لأن العلاقة ليســـت متكافئة، لكن الســـؤال هو كيف يمكن لهذا الإنسان الأصلي أن يصبح إنساناً بذات حقيقية؟»[1].

هذا ســـؤال مهم للغاية فيما يتعلق بعملية تحقيق الـــذات، ومن وجهة نظر «شريعتي» وضعية الســـكان الأصليين تعادل شكلاً من أشكال الاغتراب، كما لـــو أن كونهم من الســـكان الأصليين هو بمثابة غياب لشـــكل حقيقي من الذاتية، بمعنى آخر، لا يُعتبر الإنســـان الغربي إنســـاناً ثانوياً نظراً لحقيقة أنه قادر على التفكير والاختيار، وهاتـــان الصفتان هما عنصران محوريان في الشـــخص الذي يتحلى بهما من أجل الفهم والحكم، وفي الوقت الذي يتحلى الإنســـان الغربي بهذه العناصر العالمية، فالإنسان الأصلي مجردٌ منها، بمعنى

(1) -Ibid.

آخر، عندما تكون محروماً من هذه الصفات، فلن يكون لديك فهم شـــامل لوضعك، وعندما لا تعرف أين أنت، سيرسم لك الآخرون خريطة الطريق.

هذه طريقة أخرى للقول: إن العلاقة بين العالم الغربي وبقية العالم تستند إلى علاقة الذات-الموضوع، لكن سؤال «شريعتي» هو كيف يمكن لهذا الكيان المتمثل في بقية العالم المضطهد أن يصبح إنســاناً أصلياً (أي موضوعاً بالنسبة لــذات الغربي)، وأن يتحرر من هذه الحالة القمعية للوصاية؟ رد «شريعتي» على هذا السؤال متمثل في «الوعي الذاتي الإنساني». واسمحوا لي أن أتوسع أكثر في هذه المســألة؛ لأنها مرتبطة ارتباطــاً عميقاً بمشروع «شريعتي» طيلة حياته المتمثــل في العودة الوجوديــة إلى الذات الحقيقية. يــرى «شريعتي» أن التحرر من وضعية الســاكن الأصلي يمكن تحقيقــه عندما يصل الرجل الأصلي إلى وضعية «الوعي الذاتي الإنســاني»، وليس هذا الوصول وصولاً وهمياً تخيلياً، بل هي اللحظة التي تبدأ فيها الأمة (أو الثقافة) والأشــخاص اتصالهم بتاريخهم ومصادر ماضيهم.

«... الذي اجتاز اختبار الزمن واســتند على تلك المصادر الملهمة يمكنه أن يصبح رجلاً نبيلاً، لكن عندما أتحدث عن التاريخ، لا أحيل على اســتخراج الجثث الميتة، بل على العكس، عندما أتحدث عن التاريخ، فهذا يعني أننا نضع أعيننا على المصادر الأساسية؛ حيث ينبثق الجوهر الحقيقي لإنسانيتنا وثقافتنا وأسسنا الأخلاقية والإنسانية... أنا لا أدعوك إلى الرجوع إلى الماضي، ولكنني أحثك على أن تحضر الماضي إلى الحاضر، وأن تعيد الاتصال بتلك الأســس

العالمية التي تشكِّل إنسانيتنا»[1].

يمكننا أن نرى هنا أن «شريعتي»، من ناحيةٍ، يدعو بقية دول العالم إلى إعادة الاتصال بتاريخهم، لكن من ناحيةٍ أخرى، يحذرنا من أنه في هذا إعادة تملك «لثقافتنـا» (تقاليدنا الأصلية أو الأصيلة) ولا ينبغي أن يكون هذا الامتلاك بأسلوب وَلِع، بل على خلاف ذلك، دعوة «شريعتي» ليست مشروعاً سلفياً ولا هـي أهلنة أصولية أو توطين قومي، أو حتى إسـلامية متعصبة، بل إنه مقاربة إصلاحية ترى القيـم العالمية في الثقافة الأصلية، وبالتالي تعيد بناءها بطريقة معـاصرة، ولكنها تعـرف أن هناك جوانب ضـارة (ليس فقط في التقاليد الغربية ولكن على السـواء) في أشـكال الحياة والثقافة الأصلية وفي التقاليد أيضاً، لكن السؤال هو كيف يمكننا:

« تجـاوز تقليدٍ خرافي، حتـى العديد من حالات الخلـل وعدم الكمال في تاريخنا الخاص... في مجتمعنا... في نفوسـنا؟ متى يمكننا التخلص من أوجه القصور هذه؟»[2].

بعبارةٍ أخرى، لا يقبل «شريعتي» تقسـيم العالم إلى موضوع غربي وذوات من بقية العالم (أو ذوات أصلية تفتقر إلى ذاتية حقيقية)، لكنه في الوقت نفسه لا يمجد إعادة التملك الرجعية لتقليد السـكان الأصليين بذريعة معارضة الغرب. فماذا يقصد بتحقيق الذات والعودة إلى الذات؟ أليسـت هذه دعوة إلى القومنـة، كما حاول الكثيرون تأويل ذلـك؟ يقول «شريعتي»: إن معنى

(1) Ibid..p.349-350
(2) Ibid..p.350.

العودة إلى الذات هو « اكتشـاف الذات باعتبارهـا موضوعاً...أي إدراك الصفة الحقيقية والجوهر التي تجعلنا أناساً وليس كياناً مستعبداً تحت تصرف السـيد... عندما أقول العودة إلى الذات، فأنا أشـير إلى شـكلٍ من أشكال الثقافة التي كانت عالمية، ويمكن أن تحفز روح الإنسـانية... وتمكننا من أن نكون أناسـاً مبتكرين ومنتجين في العوالم الروحية والمادية وبعبارةٍ أخرى، عندما نمتلك هذه الصفات كشـعوب أصلية، لن نصبح خالي الوفاض أمام [العالم الغربي الذي يحكمنا]، عندما يكون شخص ما خالي الوفاض، ويحاول الدخول في وحدة مع شخص آخر لديه كل شيء، فإن هذه الوحدة ستكون مكلفة بالنسـبة للسـكان والأمم الأصلية... يمكننا أن نتحد مع الإنسـان الغربي عندما يكون لدينا شـعور بالذاتية... وجهـة نظر... أفق حقيقي... ليس موضوعاً أو عبداً في تحالف مع سيد»[1].

يمكننا أن نرى هنا أن «شريعتي» يسـتخدم مفهوم «السـكان الأصليين» بطريقـة مختلفة عن أولئك الذيـن يدافعون عن ثقافة السـكان الأصليين، وتقاليد السكان الأصليين، وعلوم السكان الأصليين، وعلم اجتماع السكان الأصليين في إيران، وفي رأيه وضعية السـكان الأصليـين خالية من الذاتية ويجب تصحيحها، ولكن هذا لا يمكن تحقيقه إلا إذا حصل شـعور بالوعي الذاتي.ولكن ما هو الوعي في وجهة نظر «شريعتي»؟ هذا سـؤال جيد؛ لأنه يرى أن السيد الغربي هو من هو بسبب أنه قادر على التفكير وعلى الاختيار،

(1) Ibid.

ومــن ثَمَّ فإن الشــخص الأصلي الذي يوجد في محــض وضعية «موضوع» هو تحت تصرف احتياج الســيد الذي يحتــاج إلى الوعي بعبوديته، ولكن ما المقصود بأن يكون واعياً؟ يقول «شريعتي»:

«...الوعي هو أن يكون لك الحق في الاختيار والقوة والقدرة على الإبداع... بمجرد أن تتمتع ثقافات وتقاليد الســكان الأصليين [والأمم الصاعدة]... بهذه الصفات، يمكننا بعد ذلك العودة إلى إعادة بناء إنسانية المستقبل ...»[1].

يمكننا الآن في مستوى معين أن نرى أن مفهوم «بومي» (الساكن الأصلي) في الشــكل الشريعتي للنظرية الاجتماعية لا يشكّل حالة إيجابية جداً لِتكونها الشعوب؛ لأنه يُظهِر شكلاً مضطهداً من الوجود الاجتماعي. وبعبارةٍ أخرى، فإن وضعية وجود الســكان الأصليين هي بمثابة علاقــة قوة غير متكافئة؛ حيث الموضوع الغربي هو الإنســان الأعلى (obermenschen)، والبقية في وضعية دنيا (untermenschen)، ولن يكون هنالك أيّ حوار بينهما. ومــع ذلك، يبدو أن المفهوم الشريعتي في نفس الآن يعمل على تأويل مفهوم الســكان الأصليين بطريقة إيجابية، لكنَّ البعد الإنتاجي الذي يربطه بتقليد السكان الأصليين (والدعوة للعودة إلى جذوره الحقيقية) قائمٌ على افتراض هش بأنه لدى الإيرانيين (أو التقليد الإسلامي) جوانب ذات طبيعة عالمية. بمعنى آخر، إن عالمية تقاليد السكان الأصليين هي ما ينبغي إنقاذه وبعثه من جديد حتى يتمكن الآخر من اســتعادة ثقته بنفسه، وبالتالي يكون قادراً على

(1) Ibid.

إثبات ذاتيته (وجهة نظره/ منظوره) في الحياة والعالم؛ لأنه بدون هذه الذاتية لن تكون هنالك أمة عظيمة.

الآن بعدما وضعنا هذه النظرة للسكان الأصليين، يمكننا بعد ذلك أن نفكر ملياً في أهمية تعريف «الشريعتي» وتداعيات مقاربته على حقل علم الاجتماع. وبعبارة أخرى: بأيّ معنى يمكن أن يكون للتعريف الشريعتي أهمية في تخصص علم الاجتماع؟ أعتقد أن ما يقوله «شريعتي» عن الأبعاد العالمية لتقاليد السكان الأصليين (مقابل الرؤية الإثنومركزية للتقاليد الفكرية، بشكل عام، ولعلم الاجتماع خصوصاً) يمكن توظيفه فيما يتعلق بوضع تصور لمفهوم «الكلاسيكيات» في تخصص علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية بشكل عام. ما الذي أقصده بهذا؟ أُشير إلى الآليات التي تؤسس «للكلاسيكيين» (classics) وتحولهم إلى «مفكرين كلاسيكيين اجتماعيين» في الأوساط الأكاديمية الغربية (وحتى الأوساط ذات النزعة نحو الغرب). وإذا نظرنا إلى الكهنوت السوسيولوجي، فسنرى أن علم الاجتماع السائد يقوم على كلاسيكيّ المركزية الأوروبية (eurocentric classics)، وليس هناك إشارة إلى كلاسيكيّ بقية العالم. كيف يمكن تبرير هذه الإمبريالية الأكاديمية؟ فإذا أخذنا المنظور الشريعتي بشأن التقسيم بين الإنسان (الذات) وبومي/ bomi (الموضوع)، فيمكننا أن نشرح الوضعية الراهنة بطريقة أكثر دقة من خلال القول بأن الكلاسيكيين هم أولئك المفكرون والمنظّرون الذين يضعون إعدادات (parameters) الفهم، والأفكار، والمثاليات، والإمكانات، وأشكال التحليل، وأنماط

الحجج، والإعدادات المنهجية والأطر المفاهيمية، وبهذا المعنى فإن الإنسان الأكاديمي الغـــربي (western homo academicus) بلغة «شريعتي» هو الإنســـان (الذات)، أما الإنســـان الأكاديمي في بقية العـــالم من منظور «شريعتي» فهو محـــض بومي (موضوع)، ومن ثَـــمَّ، فليس بمقدوره وضع إعـــدادات الفهم، والأفكار، والمثاليات، والإمكانات، وأشـــكال التحليل، وأنماط الحجج، والإعدادات المنهجية والأطـــر المفاهيمية.ومن ثَمَّ بناءً على مفهوم «شريعتي» للســـاكن الأصلي، فإنه إذا كان الأكاديميون في بقية العالم يتطلّعون إلى الوقوف على قدم المساواة مع زملائهم الغربيين في تخصص علم الاجتماع، فهم بحاجة بالتأكيد إلى العـــودة إلى تقاليدهم الفكرية؛ لأنه دون هذه العودة يكونون:

«...مجرد تقليد للإنســـان الأوروبي... وهو ينظـــر إلينا على أننا مماثلون له، بمعنى أن الوجود بدون أيّ جوهر... ليس إنســـاناً بل كياناً لا يتمتع بحرية التفكير... ولا شـــجاعة لاستخدام ســـلطته في الاختيار... وإنسان في هذه الوضعية، غير قادر على بناء حضارة»[1].

في تأويلي لمفهوم «شريعتي» للســـكان الأصليين أرى أنه من الكلاسيكيين غـــير المتمركزيـــن أوروبيـــاً (non-eurocentric classic) من داخل التقليد السوســـيولوجي، لكن لم يُعترف به داخل الكهنوت السوسيولوجي الأوروبي المتمركز عِرقياً، بمعنى آخر عندما أتحدث عن أهمية التقاليد الفكرية

(1) Ibid..p.348-349

للســكان الأصليين، أقصد شكلاً من أشكال المشــاركة خارج الإعدادات الغربية للكلاســيكيات، وأعنــي بذلك أنه توجد إمكانــات لم يتم التنقيب بما يكفي لكلاســيكيات خــارج الإطار المركــزي الأوروبي لعلم الاجتماع والنظرية الاجتماعية، ويمكن أن يكون هذا التنقيب الأركيولوجي في حقول الأفكار ومختلف الأبعاد المعاصرة وكذا الوقائع التاريخية، ويمكنني أن أشير في هذا الإطار إلى شــخصيتين سوســيولوجيتين مهمتين في التقليد التاريخي الإسلامي، وهما: أبو ريحان البيروني[1]، وابن خلدون[2]، واثنان من المثقفين ذوي الأهمية التنظيرية في الاجتماع المعاصر في إيران، وهما: علي شريعتي[3]، وعلامة محمد تقي الجعفري[4].

يمكن اعتماد هذه النماذج الأربعة للتوســع في كلاسيكيات علم الاجتماع، وفي الوقت نفســه للتعرف على الارتبــاط العالمي في التقاليــد المحلية.ولا يستلزم هذا الأمر إبعاد أنفســنا عن التقاليد الاجتماعية السائدة، لكن ينبغي ألا يكون الاندمــاج في هذا التخصص على حســاب الانفصال عن أفضل تقاليدنا الفكرية الأصلية.

---

(1) Akbar S.Ahmed.«Al-Beruni: The First Anthropologist».RAIN 60 (1984).p.9-10.

(2) Syed F.Alatas.Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology (New York: Routledge.2014).

(3) Seyed Javad Miri & Dustin J.Byrd (eds.).Ali Shariati and the Future of Social Theory: Religion. Revolution.and the Role of the Intellectual (Leiden: Brill.2017).

(4) Seyed Javad Miri.Alternative Sociology: Probing into the Sociological Thought of Allama M.T.Jafari (London: London Academy of Iranian Studies Press.2012).

المصادر المراجع

Akbar S.Ahmed.«Al-Beruni: The First Anthropologist».RAIN 60: 9-10.1984.

Alatas.Syed F.Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology.New York: Routledge.2014.

Barzegar.Ebrahim.«Rahyafte Bomisazi Ulum Ensani».Ravesh-Shenasi Ulum Ensani.no.63 (2010).

Boroujerdi.Mehrzad.Iranian Intellectuals and the West: The tormented triumph of nativism.Syracuse.N.Y.: Syracuse University Press.1996.

Kumar.Krishna (ed.).Bonds without Bondage: Explorations in Transnational Interactions. Honolulu: East-West Centre Book.1979.

Miri.S.Javad.Alternative Sociology: Probing into the Sociological Thought of Allama M.T.Jafari.London: London Academy of Iranian Studies Press.2012.

Miri.S.Javad & Dustin J.Byrd (eds.).Ali Shariati and the Future of Social Theory: Religion.Revolution.and the Role of the Intellectual.Leiden: Brill.2017.

Shariati.Ali.Alienated Human Being.Collected Work: 25.Tehran: Sherkat Entesharat Qalam & Bonyad Farhangi Shariati.2012.

التبعية الفكرية:

المفكرون العثمانيون المتأخرون بين الفقه وعلم الاجتماع[1]

رجب شنتورك[2]

(1) نُشر هذا المقال بنسخته الإنجليزية في المجلة الدولية لدراسة الإسلام الحديث الصادرة عن دار بريل للنشر، انظر:
Recep Senturk. "**Intellectual Dependency**: **Late Ottoman Intellectuals between Fiqh and Social Science**". **Die Welt Des Islams** 47.**no**.3 (2007): 283-318.

(2) الرئيس المؤسس وأستاذ علم الاجتماع بجامعة ابن خلدون في إسطنبول، تركيا ورئيس جمعية ابن خلدون الدولية.(**rector@ihu.edu.tr**)
أود أن أعرب عن عميق امتناني لصديقي وزميلي عبدالقادر الطيب لصبره الطويل وتشجيعه الدائم أثناء مراجعة هذه الورقة، وأشكر كذلك الأساتذة: عبدالله عبدالله وعبدالرحمن تابلس على مساعدتهم في تنسيق هذا البحث وترجمته.

مقدمة

تتشابك مواضيع البحث في الفقه وفي علم الاجتماع وتتداخل؛ لأن كليهما يضطلعان بمهمة تحليل فعل الإنسان، وبعبارة أدق: يقدم الفقه وعلم الاجتماع إجابات -ولو بطرقهما الخاصة- عن مشكلة تفسير عمل الإنسان أو فهمه والأمر به، ويفعلان ذلك على المستوى الجزئيّ (الفَرْد) وعلى المستوى الكلّيّ (المجموعة)، لكنهما ينظران إلى فعل الإنسان من منظور مختلف، ويدرسانه بطرائق مختلفة، وقد كان الخطاب الفقهي هو المجال الرئيس لدى المفكرين المسلمين التقليديين المعروفين عادةً باسم «العلماء»، بينما شكَّلَ خطاب علم الاجتماع جزءاً مهماً من نظرة عموم المفكرين الغربيين التقليديين.

وأفضى تغريب الثقافة الفكرية الإسلامية إلى مواجهة مثيرة للاهتمام بين هذين الخطابين ومجتمعات الخطاب؛ إذْ تحدى علم الاجتماع الغربي المجال الذي احتله الفقه تقليدياً، بينما حاول البيروقراطيون والضباط والأطباء والمهندسون والأساتذة أن يحلوا محل الفقهاء باسم العلوم الجديدة، وحاول بعض المفكرين التوليف بين الفقه وعلم الاجتماع الغربي باتخاذهم موقفاً بينَ بين. واستمر ذلك إلى أن حظرت الدولة التركية الحديثة الفقه وتبنَّت الخطاب العلمي الغربي مذهباً رسمياً لها ولمدارسها وجامعاتها، وكانت النتيجة غير المتوقعة هي التبعية الفكرية في المجتمع التركي للفكر والعلوم الاجتماعية الغربية من جهةٍ، وللدولة من جهةٍ أخرى، لكن خطاب الفقه

ومجتمع الخطاب الذي مثَّلَه صارا أَلْيَنَ مما كان متوقعاً، فبدلاً من الاضمحلال بســهولة أمام الخطاب الاجتماعي الحديث المهيمن وعلــماء الاجتماع تمكَّن الفقه والفقهاء من النجاة من ذلك، والمحافظة على تأثيرهم على المجتمعات المسلمة.

في الوقت الراهن لا علم الاجتماع (أي: كل تلك العلوم التي تحاول تطبيق المناهج التجريبية المســتمدة من العلوم الطبيعية على نطاق المجتمع البشري، بما فيها: التربية والقانون)، ولا الفقه محتكران للخطاب الأكاديمي والفكري الاجتماعي في العالم الإســلامي، بناءً على ذلك يجد المفكرون المسلمون اليوم أنفسهم بين خطابَي الفقه وعلم الاجتماع، ويجب عليهم -من وجهة نظري- أن يُتقنوهما كِلَيهما ليتسَنَّى لهم تأدية مهامّهم الاجتماعية المنُوطة بهم. تُظهر أعمال الباحثين الذين يدرســون الفكر العثماني المتأخر جدلاً عامّاً واضحاً ومتنوعاً حول هذه المواجهة المعرفية، ومن بينهم حلمي ضياء أولكن (Hilmi Ziya Ülken)[1]، وأحمــد حمدي تانبنار (Ahmed Hamdi Tanpınar)[2]، وطــارق ظفــر طونايــا (Tarek Zafer Tunaya)[3]، وشريف ماردين (Şerif Mardin)[4]، وشــكري هاني أوغلو (Şükrü Hanioğlu)[5]،

(1) Hilmi Ziya Ülken.Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi (İstanbul: Ülken Yayınları.1979).

(2) Ahmet Hamdi Tanpınar.Türk Edebiyatı Tarihi: 19.Asır (İstanbul: Çağlayan Kitabevi.1956).

(3) Tarık Zafer Tunaya.Türkiye’de Siyasal Partiler (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.1988); İslamcılık Cereyanı: İkinci Meşrutiyetin Siyasi Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler (İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi.1998).

(4) «Şerif Mardin.The Genesis of Young Ottoman Thought (Princeton: Princeton University, 1962); Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908 (İstanbul: İletişim Yayınları,1983).

(5) Şükrü Hanioğlu.Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi (İstanbul: Üçdal Neşriyat.1981); The Young Turks in Opposition (New York: Oxford University Press.1995); Preparation for a Revolution:

وممتاز أر تركنه (Mümtaz’er Türköne)[1]. يمكن اعتبار أن ذلك الجدل يدور حول ما يَتَكَشَّف ويتطور باستمرار من نزاعات جدلية لا تنتهي، فيما يتعلق بالآليات الاجتماعية الثقافية المتنازع عليها التي تتعلق بالدراسة الاجتماعية الإسلامية والعلمانية وصناعة المعايير فيها؛ فقد تنازع الفكر والعلوم الاجتماعية العلمانية الحديثة (وهي الآلية الغربية لصناعة المعايير والتعليلات) مع الآلية الإسلامية التقليدية للدراسة الاجتماعية وصناعة المعايير في أواخر الإمبراطورية العثمانية.

فقسَّمَ هذا الخلاف المجتمع الفكري الذي كان متجانساً إلى ثلاث مجموعات: مجموعةِ الدعاة إلى الفقه، ومجموعةِ الدعاة إلى علم الاجتماع الغربي، ومجموعةِ الدعاة إلى التوليف بينهما. وأحدث هذا الانقسام الثلاثي شقّاً جديداً في الخطاب الاجتماعي ومجتمعات الخطاب التركية[2].

تفصِّل هذه المقالة في المحاولات الكبرى لتوليف العلوم الاجتماعية مع الفقه. وتهدف هذه الورقة إلى دراسة جهود التوليف بين خطابين قبل انتصار علم الاجتماع الغربي على المستوى الرسمي، ونجاة خطاب الفقه في المجتمع الأوسع بعد تَشَوُّه سمعته، وتتبّع الجدلية في التاريخ الفكري الإسلامي الحديث الذي لم يَزَلْ غير واضح جداً بالنسبة لطلاب آخرين للإسلام

The Young Turks.19021908- (New York: Oxford University Press.2001).

(1) Mümtaz’er Türköne.Türkiye’de İslamcılığın Doğuşu (İstanbul: İletişim Yayınları.1991).

(2) Recep Şentürk.“Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”.in İslam Araştırmaları Dergisi.2000 (4): 133-171; “Toward an Open Science and Society: Multiplex Relations in Language. Religion and Society”.in İslam Araştırmaları Dergisi.2001 (6): 93-129.

الحديث. وأطـرح هذه الجدلية كوسـيلة بديلة في التاريـخ الحديث للفكر الإسلامي. وقد تشـكّل المقاربة التي أقترحها أيضاً بديلاً عن الآراء السائدة حول تاريخ الفكر الإسـلامي خلال القرنين الماضيين كالتطوير، والتقدم، والحداثة، والتحرير[1].

الفقه محدَّثاً ومهيأً للحرب (1839 -1924):

لم تبدأ كتابات المفكرين الغربيين تظهـر في الترجمات العثمانية إلا بعد نهاية النصـف الأول من القرن التاسـع عشر، وقبله لم يتمكـن أحد غير العلماء والبيروقراطيين والسـلاطين من الوصول إلى الأفـكار الاجتماعية الغربية. وتوسـعت شـبكة المفكرين العثمانيين بسرعة لأول مرة، فضمَّت نتاجات نظرائهم الغربيـين، واعتبروا علم الاجتماع الغربي علـمَ العلماء في أوروبا. لاحقاً وحتى نهاية النصف الثاني من القرن التاسع عشر بَرَز التنظير الاجتماعي والنظريات الاجتماعية إلى جانب الاجتهاد والحُكم والفتوى التقليدية، وهي ثلاثة أنماط للاستنتاج في الفقه.

بالنسـبة لطبقة العلـماء التقليديين يمكـن تمييز نمطين تقريبـاً من أنماط المعرفة: العلم (ويشـمل التخصصات الدينية، والمنطق، والفلسفة، إضافة إلى تخصصـات فقه اللغة، ويضـم مفهوم العلم غالباً أيضـاً الطب، وعلم الفلك، وعلوماً تقليدية أخرى)، والعرفان أو المعرفة؛ أي: المعرفة المسـتمدة

---

(1) انظر للتوسع:

Niyazi Berkes.The Development of Secularism in Turkey (New York: Rout ledge 1998), Binnaz Toprak. İslam and Political Development in Turkey (Leiden: E.J.Brill 1981).

من الممارســات الصوفيّة. فقد كان يُدعى المتخصص في العلم عالماً، بينما كان المتخصص في العرفان صوفياً أو عارفــاً. وعادةً ما كان الباحثون العثمانيون البــارزون (خواصّ الخواصّ) يجمعون نمطَي المعرفة كما أَوْرَدَ طاشــكبري زاده (Taşköprüzade) في كتابه المعروف مفتاح الســعادة[1]. وقد كانت القاعدة المؤسَّسيّة للعلم والعلماء هي المدرسة الدينية، بينما كانت التَّكِيّة (أي: نُزُل الصوفية) القاعدة المؤسسية للعرفان، وكان العلماء يُجازون بعد حصولهم على تعليم نظامي في المدرســة الدينية على يد معلميهم بشهادة تقليدية تُعرف بـ(الإجازة)، وكانت تؤهلهم للتدريــس وتأليف الكتب وإصدار الفتاوى والعمل في مناصب القضاة.

ويمكن أيضاً تقســيم الطبقة الفكرية الحديثــة إلى مجموعتين: الأولى طبقة المثقفــين الأكاديميين الذين تدربوا في كليات حديثــة، ومعاهد عليا، ثم في جامعات محلية وخارجية، وهم الذين أصبحوا على اطلاع متزايد على اللغات الأوروبية وتعرضوا لــلآداب والعلوم الأوروبية. والمجموعــة الثانية هي الأشــخاص المتنورون الذين تربَّوا داخل البلد ويُعرَفون في التركية العثمانية باســم «münevver»، وفي التركية الحديثة باسم «aydın»؛ وهم الكُتّاب والصحفيــون الذين كانت قاعدتهم المهنية هــي قِطاع الصحف والمجلات العامّــة المتنامي، وكان مقــدَّراً للأكاديميين أن تصبح قاعدتهم المؤسســية الجامعة الحديثة. وأما المفكرون الحديثون فكانوا غالباً يعملون باستقلال بلا

(1) طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق: كامل بكري وعبدالوهاب عبدالنور ج1 (القاهرة: دار الكتب الحديثة د.ت) ص74.

شهادات أكاديمية على الإطلاق.

وهكذا يمكن القـــول: إن أربعة أنماط للخطاب كانـــت موجودة جنباً إلى جنب في القرن التاســـع عشر بين النُّخَب العثمانية: العلم، والعرفان، والعلم الحديث، والأيديولوجية «المتنوِّرة». ومثلت هذه الأنماط أربع مجموعات من المفكريـــن؛ وهم: العالم، والعارف، والأكاديمي، والمنور (aydın). شَـــكَّلَ صعود أنماط وأنواع جديدة من المفكرين شـــقّاً ونزاعات جديدة في الخطاب ومجتمعات الخطاب العثمانية، فازداد التوتر بين نمطي المعرفة وأنصارهما.

ويصف المؤرخ المرموق للأدب العثماني «تانبنار» المشهدَ الفكري في النصف الثاني من القرن التاســـع عشر فيقول: «في تلك المرحلة كانت كل النزاعات الفكرية تدور حول الفقه والشريعة الإسلامية[1]».

قد يتوقع المرء أن العلماء رفضوا النظريات الغربية صراحةً، وأن نزاعاً فكرياً عاتياً وقع بين المجموعتين، لكن في الواقع كان هنالك علماء كانوا إصلاحيين راديكاليين بدرجة أكبر من بعض المفكريـــن الجدد. والعكس كان صحيحاً كذلك؛ إذْ كان هنالك مفكرون كانوا تقليديين أكثر من بعض العلماء. وكان المفكرون المحافظون يلومون العلـــماء الإصلاحيين على إخفاقهم في الدفاع عن القيم الإســـلامية. وأعاقَتْ تلك التوجهات المتشـــابكة حدوثَ شَرْخٍ فاصل بين العلماء ونخبة المفكرين الجدد، إضافة إلى صعود للتنوير العثماني.

قد يُعزى الموقف الترحيبي لدى المفكرين والعلماء المسلمين تجاه النظريات

(1) Tanpınar.Türk Edebiyatı Tarihi.153.

الاجتماعية الجديدة -جزئيــاً- إلى مفهوم العلم (المعرفة والعلوم) ومكوناته الفلســفية (الحكمة)، بل حتى إلى التراث الإســلامي القديــم المروي عن النبي -محمد صلى الله عليه وســلم-، الذي شجَّع المسلمين على تقبل المعرفة من غير المســلمين. وقد شاع اســتخدام هذه الأوامر الدينية لتبرير استيراد العلــوم الغربية، بل لقــد اســتخدمها بالفعل من لم يكونوا من المســلمين المحافظين مثل عبــدالله جــودت (Abdullah Cevdet)[1]، وأحمد رضا (Ahmet Rıza)[2]، وهما الوَضْعِيّان الرائدان ضمن حركة (تركيا الفتاة).

هذا الموقــف لدى العلــماء والمفكرين المســلمين أعانَهُم عــلى الترحيب بالنظريــات الاجتماعية عــلى الرغم من أنَّ مصدرها غربي، وســاعدهم في محاولة تكييفها ضمن عالَم حياة الفقه.

يمكننا أيضاً تمييز عاملٍ آخر من عوامل ســهولةِ النَّفــاذ في عالم الفقه عن طريق النظريات السياســية والاجتماعية الغربية في العلاقة التي شاع ربطها بين المعرفة والإنقاذ، وهو عامل السعي إلى «إنقاذ الدولة» من خلال الحداثة الوقائيــة[3]؛ إذْ كان من الشــائع بين جميع الأطياف الفكريــة قبول فكرة أن سرّ انتصار الــدول الأوروبية كان يكمُن في علومهــم، وذلك دون التمييز

---

(1) Hanioğlu.Abdullah Cevdet.129-132.

(2) Z.Fahri Fındıkoğlu.Auguste Comte ve Ahmet Rıza (İstanbul: Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği.1962); Murtaza Korlaelçi.Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri (İstanbul: İnsan Yayınları.1986).وانظر كذلك الملاحظة ذاتها عند. Auguste Comte.L’islamisme: au point de vue sociel. ed.Christian Cherfils (Paris: Albert Messein Editeur.1911).

(3) Mardin.The Genesis.404; Robert E.Ward and Dankwart A.Rustow (eds.).Political Modernization in Japan and Turkey (Princeton: Princeton University Press.1964).8; Mümtaz’er Türköne.Türkiye’de İslamcılığın Doğuşu.24-32.271-282.

بين العلوم الطبيعية والاجتماعية، والتكنولوجيا والمؤسسات. انتبه طلاب عملية التحديث العثمانية إلى المحاولات العثمانية لاستيراد التكنولوجيا والعلوم الطبيعية الأوروبية واستخدامها، لكنهم كادوا يتجاهلون تماماً المحاولات المماثلة لتقديم نظريات اجتماعية غربية، وفي وقت لاحق علم الاجتماع الغربي للمجتمع العثماني.ومع ذلك، إحدى الحجج الرئيسة التي كانت تكررها الحركة العثمانية الفتاة وتركيا الفتاة باستمرار كانت أنَّ العلوم الأوروبية والمؤسسات المبنية عليها كانت مصدر القوة الغربية، ويجب أن يتبنّاها المجتمع العثماني من أجل نجاة الدولة.

لكن ما فات هؤلاء المؤرخون هو أنّ مسعىً فكرياً هائلاً كهذا نحو توليف النظريات الاجتماعية مع النظريات الفقهية كان يلزمه بعض العمل التحضيري النظري والمنهجي ؛ إذْ لم تُناقَشْ إمكانية إقامة مشروع مذهل كهذا المشروع وضرورته وشرعيّته وتوجيهاته مناقشةً عميقةً في معظم دراسات الحركة العثمانية الفتاة وحركة تركيا الفتاة. في البداية ينبغي أن يقال: إن هذه الأسئلة كانت لا تَشْغَل سوى مساحة ضئيلة في أذهان الإصلاحيين إلى أن حيَّرَتْهم مع قرب انتهاء الحرب العالمية الأولى. وعمل المفكرون العثمانيون في جو من «المذهب العقلانيّ» غير محبب إليهم على الإطلاق، وبحثوا عن أنجع الحلول لإنقاذ الدولة، وذلك هَمٌّ لم يعرفه معظم نظرائهم الغربيين[1]، فلم يعد بِوُسْعِهم تجاهُل هذه الأسئلة النظرية والمنهجية الأساسية حول طريقة تفكيرهم.

(1) Şerif Mardin.Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908 (İstanbul: İletişim Yayınları.1992).7-19.

ظهرت دعوات للاجتهاد الحر (وهو أيضاً اسم مجلة الإصلاحيّ الراديكاليّ عبدالله جودت)[1]؛ لتعزيز التحديث الداخلي للفكر الاجتماعي العثماني.

وكانت النظريات في هذه المرحلة لا تزال تخضع بمعظمها للغة الفقه، وتتبع مبادئ أصول الفقه لكي تنال قبول الجماهير على الأقل، لكن النزاع بين التنظير الفقهي والتنظير الاجتماعي العلمي واضح بدرجات وطرق متنوعة في كتابات العثمانية الفتاة وتركيا الفتاة الذين أغلق أمامهم باب الاجتهاد، لكن باب التنظير الحر كان مفتوحاً على مِصْراعَيْه. وبقيت مسألة باب الاجتهاد من أكثر القضايا إثارةً للجدل حتى دُمِّرَ بنيان الفقه من قواعده تدميراً شاملاً.

وبنظرة سريعة إلى المطبوعات التي انتشرت في ذلك الوقت -مثل «مجموعة الإسلام (İslam Mecmuası)»، و«الصراط المستقيم» (Sırat-ı Mustakim)، و«سبيلُ الرشاد» (Sebilü r-reşad)- يتَّضِحُ كيف قسَّمَ الخلاف حول الاجتهاد المفكرين العثمانيين إلى معسكرَين[2].

النزاع الحقيقي كانَ بين الفقه ومَطالب البيروقراطية التي كانت سريعة التحديث؛ إذْ تضاربت البيروقراطية المتنامية حجماً وقوّةً مع المبادئ الفقهية المقيّدة وبِنية الحياة الفكرية العثمانية:

«في القرن الثامن عشر أصبح من الممارسات المتبعة طلب رأي شيخ الإسلام

---

(1) فيما يتعلق بهذه المجلة انظر: Nazım H.Polat.“İctihad”.DİA 21.446ff.

(2) انظر ملخصاً عن وجهات النظر في المناقشة حول الاجتهاد من قِبَل عالم تركي يدافع عن الاجتهاد عند:
Hayrettin Karaman.İslam Hukukunda İctihad (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.1975).
وانظر رأياً يعارض الاجتهاد باعتباره وسيلة محتملة لتشويه الدين عند آخر شيخ للإسلام في الدولة العثمانية
Mustafa Sabri Efendi.Dini Müceddidler (İstanbul: Sebil Yayınevi.1969).

في كل شـــأن حكوميّ ذي بالٍ؛ فكانت القيـــود المفروضة بتلك الطريقة على الحكومة من قِبَل الشريعة والســـلطة الدينية في تلـــك المرحلة من الانحدار تجعل تطبيق الإصلاحات في غاية الصعوبة، وصارت الشريعة مَعقِل الفكر التراثيّ في الحكومة والمجتمع العثمانيَّيْن[1]».

كان استخدام الفقه سهلاً لنزع شرعية جهود الحكومة المركزية والبيروقراطية في الباب العالي للحصول على مزيدٍ من القوة والكفاءة، وهي إستراتيجية اتبعتها أيضاً حركات المعارضة في أواخر القرن التاسع عشر بما فيها العثمانية الفتاة وتركيا الفتاة. كان على الحكومة المتوسعة والمركزية أن تتعامل مع عائق الفقه بتجنب حدوث نزاع مفتوح تجنُّباً حَذِراً؛ إذِ ادّعى مرسوم التنظيمات (Tanzimat Fermanı) مثلاً أنَّ نظام مِلّت (Millet) أُلغِيَ لإعادة إحياء حكم الشريعة، وأكَّدَ للمسلمين أن الإصلاحات ستُنفَّذ طبقاً للقواعد الدينية، واضطُرَّ العلماء -لاسيَّما مكتب شيخ الإسلام- إلى الدفاع عن نزاهة مؤسسة الفتوى. واعتمد الاحتجاج ضد البيروقراطية العثمانية المستمرة في التمركز والتوسع والتي كانت مرتبطة بالباب العالي اعتماداً كبيراً أيضاً على الفقه من أجل التعبئة الاجتماعية[2]، فجنَّدَت الحركة العثمانية الفتاة وتركيا الفتاة معظم أعضائها من صفوف العلماء، والأعيان (وهي طبقة أرستقراطية صاعدة شبه إقطاعية منتشرة في أنحاء الولايات)[3]، والبيروقراطيين وضباط الجيش

(1) Halil İnalcık."Turkey".in Robert E.Ward and Dankwart A.Rustow (eds.).Political Modernization in Japan and Turkey, 44.

(2) Hanioğlu.Abdullah Cevdet.141ff.; Mardin.The Genesis.81-106; Türköne.Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu.93-143.İsmail Kara.İslamcılara Göre Meşrutiyet İdaresi.unpublished Ph.D.Dissertation (İstanbul Üniversitesi.1993).

(3) İnalcık."Turkey".45.

ذوي المكانات الوسطى الذين فقدوا مَنْزِلاتِهم وقوَّتَهم في أثناء عملية التحديث البيروقراطية والسياسية[1]. وهكذا، أصبح الفقه -إلى جانب النظريات الاجتماعية- المصطلحَ البارز في الخطاب العثماني في أواخر القرن التاسع عشر، وشكَّلَ جزئياً -إن لم يكن كلّيّاً- حُجَج الأطياف الفكرية والسياسية المتضادّة.

لم يكن المفكـرون -الذين سـأبحث في خطابهم فيما يـلي- تقليديين ولا ثورِيِّـين راديكاليين، بل كانوا إصلاحيين يشـكِّلون أدواتٍ في البناء الثقافي للمؤسسات السياسـية والاجتماعية الليبرالية بتعبيرٍ إسلاميٍّ.كانوا مجدِّدين من حيث إنَّهم دعوا إلى تبني المؤسسات الليبرالية الجديدة، لكنهم رغم ذلك كانوا محافظين من حيث إنهم استخدموا لغة إسلامية مستمَدَّة في معظمها من الفقه من أجل تحقيق مبادئِهم المْـُـثْلى؛ وذلك لأن الفقه كان أداة فكرية فعالة جداً لتحقيق الأهداف الأيديولوجية في المجتمع العثماني.وكانت المؤسسات والمفاهيم التي أيّدوها قد نشـأت أصلاً في أوروبـا، وكوَّنتها ودافعت عنها النظريـات الاجتماعية التـي طرحها المفكرون الأوروبيـون الليبراليون في القرنين الثامن عشر والتاسـع عشر، وعلى الرغم من أن هذه الإستراتيجية منعتهم من الدعوة إلى أيديولوجية علمانية صِرْفة، فإنَّها ساعدتهم على كسب التعاطف الجماهيري مع المؤسسـات والمفاهيم الأوروبية، وهو الأمر الذي شكَّلَ إسهاماً مهمّاً في الدَّفع نحو التحديث.

من وجهة النظر التحليلية هذه يمكننا أن نفهم لماذا يجد طلاب تاريخ الأفكار

(1) Mardin.The Genesis.78ff..397.

العثـــانيّ أصولَ كلٍّ من الإســـلاميين والحداثيين في الحركـــة العثمانية الفتاة وتركيا الفتاة، ولماذا يَنسِبُ دعاة الفكر الإسلامي والفكر العلماني المعاصرون في تركيا أنفسَهُم إليهما. بالنسبة لـ«إنالجق» (İnalcık): الحركة العثمانية الفتاة كانـــت هي «المُمَهِّد الحقيقـــيّ للحركة القومية والديمقراطيـــة في تركيا»[1]، وبالنســـبة لـ«ماردين» (Mardin) هم محافظون[2]، وبالنســـبة لـ«تركنه» (Türköne) هم الممهِّدون للفكر الإســـلاميّ[3]، وعلى ســـبيل المثال: نامق كـــمال (Namık Kemal) مدَحَه منظِّرون علمانيون من الجمهورية التركية، فاعتبروه أباً لَهُم حتى ذكَّرتهم دراســـة مبنيّة على كتابات[4] كمال نفسه أنه كان مفكراً إسلاميّاً[5]، وعلي صوافي (Ali Suavi) -مثال آخر- متعصب بالنسبة لبعض الناس، وهو أول فقيه إســـلامي علماني (laique) بالنســـبة للبعض الآخر. وضيـــاء غوق ألب الذي يُلَقَّب عادةً بـ«أبي القومية التركية» كان يراه البعض أيضاً إحيائياً إســـلامياً (مجتهداً، أو مجدِّداً)، فالقراءات الجزئية أو غير المكتملة لأفكارهم تُضِلُّ الباحثين فتجعلهم ينسبون شخصيات متباينة جدّاً ومتضادة أحياناً إلى الحركة العثمانية الفتاة وتركيا الفتاة.

وتشرح وجهة النظر التحليلية هذه أيضاً ســـبب تعذُّر انطباق التصنيفات التي تطلق على هاتين الحركتين الرئيستين في التاريخ التركي والعثماني الحديث انطباقاً تاماً، ففي ظل غياب تقييم شامل للمصادر الفكرية المتعلقة بأفكارهما

(1) İnalcık.“Turkey”.62.
(2) Mardin.The Genesis.401.
(3) Türköne.Türkiye’de İslamcılığın Doğuşu.77 - 87.
(4) İhsan Süngü.“Tanzimat ve Yeni Osmanlılar” in Tanzimat I (İstanbul: Maarif Matbaası.1940): 777-857.
(5) Mardin.The Genesis.287.

وســبب اجتماع هذه الأفكار معاً لتكوِّن نظاماً توليفياً وكيفية اجتماعها هكذا لا يمكن للمرء أن يَعدِل بحقِّ هويتهما ودورهما الفكريَّيْن[1].

وللأسباب نفسها لا ينبغي التعامل مع ما واجهته الحركة العثمانية الفتاة وحركة تركيا الفتاة مــن معارضة من قِبَل التقليديين والإصلاحيين الراديكاليين على أنهــا أطياف متضادّة، بل يجب تحليلها على أنها ردود فعل لمحاولات التوليف التي كانت سائدة؛ ولذلك ينبغي أن يتجنب المرء رسم جبهات فكرية واضحةِ التميُّز كهذه الجبهات بالاعتماد على ما تصفه المواد المنشورة حالياً، وبُغْيَةَ توضيح الأصول الاجتماعيــة المتباينة للمفكرين الذين دُرِســت أعمالهم هنا اخترتُ شــخصيات مختلفة فيما يلي من خلفيات اجتماعيــة متنوعة: عالماً من صفوف العلماء، وبيروقراطياً من الباب العالي، وأميراً من السلالة العثمانية، ومفكرين مستقلين عن هذه المجموعات المعروفة، كما سنرى فيما يلي: أحمد جودت باشا (Ahmed Cevdet Pasha)، وعلي صوافي (Ali Suavi)، وإسماعيل حقي (İsmail Hakki)، وســيد بيــك (Seyyid Bey) كانوا تابعين لصفوف العلــماء، وكان نامــق كمال وضياء باشــا (Ziya Pasha) ينتميــان إلى فئةِ بيروقراطيِّي الباب العالي، وكان ســعيد حليم (Said Halim) أميراً مصرياً ذا قرابة تربطه بالســلالة العثمانية، وشغَلَ منصبَ الصدر الأعظم أيضاً، وأما ضياء غوق ألب ذو الأصول الاجتماعية المتواضعة في شرق الأناضول -الذي

(1) Bernard Lewis.The Emergence of Modern Turkey (London: Oxford University Press.1968).226f; Carter Vaughn Findley.Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: the Sublime Porte 1789-1922 (Princeton: Princeton University.1980); Ottoman Civil Officialdom: a Social History (Princeton: Princeton University.1989).174-210; Mardin.The Genesis.120-132.141f.

تلقّى تعليماً إسـلامياً قوياً في شـبابه- فيُعَدُّ عادةً غريباً عن هذه المجموعات الاجتماعية.

الإصلاحات الأولية وجودت باشا: من الفقه إلى القانون الإسلامي:

تراثياً لم يكن الفقه -باستثناءات معدودة- قد قُنِّنَ وَسُنَّ في الدول الإسلامية أو في الإمبراطورية العثمانية، لكن هذا تغير خلال القرن التاسع عشر؛ إذْ بدأ الفقه يُنظَر إليه على أنه «قانون إسلامي» يمكن للدولة أن تُقَنِّنَهُ وتَسُنَّهُ، فكان هذا يعني زيادةً في سـيطرة الدولة في نطاق القانون الذي كان من قبل تحت سيطرة العلماء.

يسـلِّط هذا القسـم ضوءاً على العملية التاريخية التي تحـول بها الفقه إلى قانون إسـلامي تحت التأثير الغربي، وتسـميةُ الفقه «قانوناً إسلامياً» -وهو ما نراه أمراً بَدَهِيّاً اليوم- ظاهرةٌ حديثة تعود أصولها إلى القرن التاسع عشر؛ فمصطلح «القانون الإسـلامي» ظهر بدايةً في أوروبا في أعمال المستشرقين، ثم تبنى الفقهاء والمفكرون المسـلمون استخدامه لاحقاً دونَ تمحيصٍ كافٍ، ومن المتعارف عليه أن المفكرين المسلمين لا يزالون يُساوون الفقه بـ«القانون الإسـلامي» رغم أنه من الثابت أن الفقه أكبر من قانون إسلامي من حيث المحتوى والمناهج ومجال التطبيق.

كانت اسـتجابة العلماء لبيروقراطييّ التنظيمات المؤيديـن للغرب بتقنين الأجزاء المناسـبة من الفقه بشكل يشـبه قوانين أوروبا الحديثة. فتمَّ تَوليفُ

صيغة غربية بمضمون إســلامي[1]، ومع ذلــك لم يكن هنالك جدل فكري عام -حســب بحثنا اليوم- عن عِلّة ضرورة إقامة مــشروع كهذا المشروع والطرق التي كان سيخدِم بها تحديث البلد، إضافة إلى آثاره الاجتماعية قريبة المدى وبعيدة المدى، كما لم تكن هنالك أسئلة منهجية ونظرية تكمُن في تغييرٍ كهذا التغيير الجذري والتوليف ليُعبِّرَ عنهــا حاملو هذا المشروع، وقد قاوم العلماء التقليديون محاولات سابقة لتقنين الفقه بجعلِهِ قانوناً وضعِيّاً بناءً على اعتبارات نظرية وعملية متنوعة.

ومع ذلك فطبقاً للبحث التاريخي الذي بين أيدينا اليوم كان الفقهاء ملتزمين في الغالب بالصمت في ذلك الوقت، وهذا ينطبق خِصِّيصاً على أعضاء مجلس الأحكام العدلية - المعروفة باســم لجنة المجلــة (Mecelle).رغم أن أحمد جودت باشا مؤلف ذو مؤلَّفات كثيرة، إلا أنه هو وأعضاءُ اللجنة الآخرون ذوو الثقافة العالية الذين عيَّنَهُم لم يتركوا خلفَهُم أيةَ سجلات تتعامل بعمقٍ مع المشــكلات النظرية والمنهجية التي واجهتهــم، والمبادئ التوجيهية التي اتبعوهــا لحل تلك المشــكلات، لكن بمجرد النظــر في تاريخ ظهور المجلة يمكننــا بالتأكيد القول: إن إنشــاء قانون إســلامي حديــث بالاعتماد على البنية التقليدية للفقه لم يكن مهمة ســهلة، ولا نعرف إلى أيّ مدى أسهمت المعارضة التقليدية ضد تحوُّل كهذا التحول في قرار عبدالحميد الثاني بإيقاف عمل المجلة، وقد تعامل علي صوافي مع المشكلات المنهجية المتعلقة بتحديث

(1) **Ülken**. **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**.72.

القانون الإســـلامي في إحدى المقالات[1]، لكـــن علينا أن ننتظر ضياء غوق ألب ليحول القضية إلى جدل عام.

يمثِّل عمل جودت باشا نقطة تحول مهمة توضِّح أفضل ما توضِّح استجابةَ الفقـــه للتنظيمات؛ إذْ قنَّنَت لجنة المجلة -التي كان يرْأسُـــها جودت باشـــا- أجـــزاءً معينةً من الفقه أَذِنَ الخليفة بأن تكـــون أول مجموعة معيارية لقانون إســـلامي يُطبَّق في جميع أنحاء الأراضي العثمانية. لم تتمكـــن المجلة تماماً من الحد من اختراق القانون الغربي للمجتمع العثماني، إلا أنها كانت حلاً وسطاً لمطالبة فئة البيروقراطيين المتنامية بقانون قياسي وتغيير جذري في بنية النظام التشريعي الإسلامي. كان البيروقراطيّون يرون أن بنية الدولة الحديثة كانت تتعارض مع التعددية التشريعية لنظام المِلّة العثماني؛ فمن وجهة نظرهم كان تقنين القانون الإســـلامي وتشريعه أمراً أساسياً لعمل البيروقراطية الحديثة بصورة مناسبة، ويبدو أن العلماء أيضاً اقتنعوا بحججهم.

وفي هذه المرحلة لعب أحمد جودت باشـــا الدور الأهـــم، فقدَّمَت كتاباته -لاسيَّما التذاكر[2] (Tezakir) - مرجعاً غنياً لطلاب تاريخ الفكر العثماني المتعلق بأواخر القرن التاسع عشر، ومن بين كل نتاجاته الفكرية تبرز المجلة وثيقـــةً مهمة من الناحية الاجتماعية؛ نظراً إلى أنَّها كانت بِمَنْزِلة القانون المدني للمجتمع العثماني والدول القومية اللاحقةِ لوقتٍ طويلٍ، وسأحلل باختصار

---

(1) **Türköne. Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu**. 283-289؛ وكذلك. **Sami Erdem. "Ali Suavi'nin Usul-i Fıkh'a Dair Bir Risalesi". in Divan** 2 (1998): 283-296.

(2) انظر **(Ahmet Cevdet Paşa. Tezâkir) Ankara: Türk Tarih Kurumu**. 1986.

المقدمة التمهيدية للمجلة، وهي تتألــف من مائة قاعدة فقهية كلية، وتُرْسي الأساس النظري للقوانين اللاحقة.

يســمي الفقهاء هذه الثوابتَ القانونية «القواعد الكليــة» للفقه أو كُلِّيّات الفقه، فضــلاً عن ذلك تنبع أهمية تلك المقدمة لمــا يعنينا في هذا البحث من أنَّ هذه المبادئ الأساســية تعكس باقتِضابٍ الفهمَ الرسمي للفقه في أواخر الدولة العثمانية؛ إذْ قنَّنَ أحمد جودت باشــا مع أعضاء آخرين من لجنة المجلة القواعد العامة الأساســية في الفقه مســتفيدين من مؤلَّفاتِ فقهاءَ من أمثال ابن نُجَيم (Ibn Nujaym) والخادمــي (Khadimi)[1].واعتُمِدَتْ هذه المبادئ رســمياً من قِبَلِ الدولة من خلالِ مرسوم إمبراطوري. برز عدد من المؤلفات حول لجنة المجلة بلغات متنوعة منذ ظهورها الأول، أهمها مجموعة مجلدات من التفاســير حَلَّلَت جذورَها التاريخية في مؤلفات الفقه التقليدي وتطبيقات الزمن الحاضر.

تُعرِّف المادة الأولى موضوع بحثها ومصادرها، كما تلخص مفهوم المجتمع الذي يتأســس عليه الفقه؛ فتقــول: الفقه: علم بالمســائل الشرعية العملية المكتســبة من أدلتها التفصيلية، والمســائل الفقهية إما أن تتعلق بأمر الآخرة وهــي العبادات، وإمــا أن تتعلق بأمر الدنيا، وهي تنقســم إلى: مناكحات، ومعاملات، وعقوبات[2].

---

(1) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري الحنفي، (ت970/ 1563)، الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ (دمشق، دار الفكر، 1983).

(2) مجلة الأحكام العدلية، مادة رقم 1.

وتُلخِّص الفقرة التالية مفهوم الجنس البشري والمجتمع الذي يقع في قاعدة عملية تقنين الفقه هذه كما يلي:

«إن الباري تعالى أراد بقاء هذا العالم إلى وقتٍ قدّره، وهو إنما يكون ببقاء النوع الإنساني، وذلك يتوقف على ازدواج الذكور مع الإناث للتولد والتناسل.

ثم إن بقاء نوع الإنسان إنما يكون بعدم انقطاع الأشخاص، والإنسان بحسب اعتدال مزاجه يحتاج للبقاء في الأمور الصناعية إلى الغذاء واللباس والمسكن، وذلك أيضاً يتوقف على التعاون والتشارك ببسط بساط المدنية، والحال أن كل شخص يطلب ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه، فلأجل بقاء العدل والنظام بينهم محفوظَيْن من الخلل يحتاج إلى قوانين مؤيدة شرعية في أمر الازدواج، وهي قسم المناكحات من علم الفقه.

وفيما به التمدن من التعاون والتشارك وهي قسم المعاملات منه، ولاستقرار أمر التمدن على هذا المنوال لزم ترتيب أحكام الجزاء، وهي قسم العقوبات من الفقه»[1].

تُقِرُّ مُقارَبة المجلة بأهمية التغيير الاجتماعي وتعكس موقف الفقهاء التقليديين تجاه تغييرٍ كهذا، بالنسبة للعلماء التغيير الاجتماعي مقبول ما لَم يتعارض مع الأعراف الإسلامية العامة التي لا تدخل -كما نعرف- في التفاصيل، تارِكةً مساحةً للعلماء ليتخذوا قرارات بشأن تغييرات معينة، من وجهة النظر هذه يكون غياب التغيير مفضلاً، لكن من غير الممكن رفض التغيير، وإذا ظهر

(1) المرجع نفسه المادة رقم 1.

-وعندما يظهر- يحدد الفقهاء فيما إذا كان حسـناً أو قبيحاً، فإذا تَقَرَّرَ أنه حسن تَعَدَّلَت الأعراف والقوانين وَفْقاً له، وإلا رُفِض.

هذا الموقف يُعنى بالتحكم باتجاه التغيير بدلاً من بَدْئه أو إدامته، وأَسْنَدَ العلماء إلى أنفسهم دورَ الحَكَم، لا اللاعب، وهو ما يمكن ملاحظته في مؤسسة الفتوى، التي لا تَصْدرُ إلا عندما تُطلَب.

تذكر المجلـة بصراحة في مقالات عديدة أن التأثـير الحتمي لتغير العرف على الفقه يقبله الفقهاء ما لم يتعارض مع المبادئ الأساسـية للفقه الإسلامي. تقول المادة السادسـة والثلاثون: «العادة محكّمة، يعني أن العادة عامة كانت أو خاصة تُجعل حكماً لإثبات حكم شرعي». وتقول المادة الثامنة والخمسون: «التصرف عـلى الرغبة منوط بالمصلحة»، وتقول المـادة الأربعون: «الحقيقة تُترك بدلالة العادة»، وهذه المقالات تسـلط الضوء على حالة القانون العرفي (kanun) في الدولة العثمانية[1]، وعلى مكانة العُرف -الذي يمكن أن يُترجم ترجمةً غير دقيقة إلى الإنجليزية بمعنى «الثقافة»- في الفقه كما طبَّقَهُ العثمانيون.

لم يكن إسـهام جودت باشا في التحديث الداخلي للعلوم الإنسانية محدوداً بتقنين القانون المدني الإسـلامي، بل اشـترك أيضاً في إعـادة إحياء العلوم الإسـلامية من خلال ترجماته وكتبه الأخرى في مواضيع شـتى، وشَهَرَ ابنَ خلدون بعـد إنهاء ترجمة مقدمتـه إلى التركية[2]، والاتجـاه إلى ابن خلدون

(1) **Halil İnalcık**.**The Ottoman Empire**: **Classical Age** 13001600- (**London**: **Weidenfeld and Nicolson**.1973).176-13.70-.

(2) بادر بيري زاده إلى ترجمة مقدمة ابن خلدون قبل جودت باشا، انظر:
Pîrî-zâde Mehmed Sahib Efendi.**Mukaddime-i İbn-i Khaldun Tercümesi** (**İstanbul**: **Takvîmkhâne-yi ‘Amire**.12751858 /).

ومحاولة إعـــادة إحياء تراثه في تلك النقطة مـــن التاريخ التي أخذَتْ خلالها النظريات الاجتماعية الغربية تدخل المشـــهد الفكـــري العثماني هو أمر بالغُ الأهمية، فضلاً عن عمله الأكبر (التاريخ العثماني) ألَّفَ جودت باشـــا كتباً في المنطق، وآداب النقاش، وقواعد اللغة التركية[1].

كان جودت باشـــا تجديدياً انتِقائِيّاً؛ فهو ترأَّسَ لجنة المجلة من جِهةٍ، ودافع عن تأســيس المحاكم المختصة بالتجارة التي تعمـــل بقوانين غربية من جهةٍ أخرى، وهو ما يُجَلِّي فكرَهُ العمليّ، فــكان عليه أن يتعامل مع معارضة دعاة التغريب الكلّيّ المتطرِّف، مثل مدحت باشا وعلي باشا في المرحلة الأولى، ومن جهةٍ أخرى مع معارضة شيخ الإسلام وغيره من العلماء التقليديين.

كانت محاولات تحويل الفقـــه إلى قانون حديث إضافـــة إلى تبني القوانين الغربية بالفعـــل ذاتَ تَبِعات في صفوف العلماء، وكان جودت باشـــا يعمل على كِلا الأمرَيـــن، وكانت تلك التَّبِعات ملحوظـــةً في التغييرات في النظام التشريعي، وفي عملية تعليم فقهاء القانون التي سُـــحِبَتْ تدريجياً من أيدي العلماء.

فِكرُ جودت باشـــا ودوره الســـياسي مهمّان جداً لأهدافنـــا هنا؛ لأنه يقف في أصل الشبكة الفكرية والسياســـية التي تمتدّ عبر الأجيال لِتَبْلُغَ سيد بيك شامِلةً نامق كمال وضياء غوق ألب، هذا الخط تعكسه تشابهات في مسيراتهم السياسية والفكرية؛ (1) فقد حافظوا على إستراتيجية التوليف لحلِّ كلٍّ من

(1) **Ahmed Cevdet Paşa** (1312 / 1895).**Mi'yâr-ı Sedâd (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matba'ası**.1303)؛ **Adab-ı Sedâd min İlmi'l-Adab (İstanbul: Matba'a-yi 'Âmire**.1294).

التوترات السياسية والفكرية التي سبَّبَتها مواجهة الفقه مع العلوم الاجتماعية الحديثة.(2) وكانوا وسيلة في تأسيس المؤسسات الحديثة على أسس مفاهيمية إسلامية، فالتحديث السياسي الذي كانت تنفِّذه الفئة البيروقراطية المركزية كان يتطلَّبُ إصلاحات مُؤَسَّسِيّة، والعلماء لم يعارضوا إعادة بناء هذه المؤسسات وتقديم مؤسسات أخرى جديدة على المجتمع العثماني طالما أنها كانت تقوم على أسس إسلامية، كانوا يعارضون العَلْمَنة، ربما لأنهم كانوا يعرفون أن الإطار الثقافي العلماني كان سيؤدي إلى نهاية دورهم الفكري.(3) بقي الفقه وسيلة للمعارضة ضد القوة المتوسِّعة لبيروقراطية الدولة وإعادة البناء الثقافي بيد هؤلاء المفكرين الإصلاحيين.(4) ومن المفارَقاتِ أن تلك التغييرات والمؤسسات نفسَها التي عملوا لها وأسسوها حضَّرَت نهايتَهم بِتَقْوِيض قواعدهم المفاهيمية والمؤَسَّسِيّة، بعد جيل مفكري التنظيمات استمرت هذه الخصائص المشتركة عبر جيلين لاحقين؛ هما: الحركة العثمانية الفتاة، وتركيا الفتاة اللتان كان معظم أعضائهما أعضاءً في جمعية الاتحاد والترقِّي.

الحركة العثمانية الفتاة وتوليفهم للفقه مع النظريات الاجتماعية الغربية: أداة للمعارضة وإعادة البناء

فيما يتعلق بفكر الحركة العثمانية الفتاة يقول المؤرخ الرائد للأدب التركي تانبنار: «هؤلاء المؤلفون [من العثمانية الفتاة] لم يكتفوا بأنَّهُم بحثوا في القرآن وفي بدايات التاريخ الإسلامي عن جذور للبرلمان -الذي هو غربيٌّ المُنشأ والتاريخ- وجاؤوا إلى المجتمع العثماني من الغرب، بل أظهروا أيضاً الفقه على

أنه مصدر لا ينضب ولا يمكن إهماله للمؤسسات الجديدة»[1]، والدراسات اللاحقة حـــول الحركة العثمانية الفتاة -التي بحثت فيـــها إن كانوا قد ركَّزوا على الحركة عموماً أو على الشخصيات أفراداً- تدعم هذه الملاحظة، سأشير باختصار -بالاســـتفادة مما كُتِب في المقطع التـــالي- إلى كيفية اعتماد أعضاء الحركة العثمانية الفتاة على الفقه في مسيراتهم الفكرية والسياسية.

كتـــبَ تانبنار: «بعدَ مثال جودت باشـــا» -الذي دافع عـــن الفقه في عهد التنظيمات ضد مـــن كان يدعو لتبديله بالقوانين المأخوذة من أوروبا- «دافع نامق كمال وعلي صوافي عن الفقه والقانون الإسلامي في مؤسسات الدولة... وقِيدُوا إلى فكرة الوحدة الإســـلامية»[2]. تحدثَتْ عن هذا التأكيد دراســـات لاحقـــة حول مؤلفات أعضـــاء رائدين من العثمانية الفتـــاة مثل نامق كمال، وضياء باشـــا، وعلي صوافي بمزيدٍ من التفصيل[3]. غيَرَّت تلك الاكتشافات صورة الحركة العثمانية الفتاة، ولاحقـــاً تركيا الفتاة أيضاً في تركيا من كونهما الممهِّدتَين للعلمانية إلى كونهما الممهِّدتَين لإعادة الإحياء الإســـلامي بوصفه أيديولوجية حديثة.

لَفَتَ فنـــدلي (Findley) وماردين الانتباه إلى ظهور هـــذه الفئة الجديدة ذات الهوية والدور ووســـائل التواصل المختلفة[4]؛ فمفكرو الحركة العثمانية

---

(1) Tanpınar.Türk Edebiyatı Tarihi.153.

(2) المرجع نفسه.

(3) Mardin.The Genesis; Türköne.Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu.

(4) Findley.Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire; Ottoman Civil Officialdom; Mardin.The Genesis.124.

الفتـــاة قدَّمـــوا أدواراً اجتماعية جديدة كالروائي والصحفي، واســـتخدموا أنماطاً وتقنيات تواصل جديدة كالصحف والمجلات، وضَمَّت منشـــوراتهم الصحف والمجلات والمسرحيات، وكلها كانت غريبة عن عالَم الفكر العثماني التقليدي، انتقَدَ هؤلاء المفكرون العلماء من جهةٍ بسبب عجزهم وسلبيَّتِهم، والبيروقراطيـــين المؤيدين للغرب من جهةٍ أخرى بســـبب فكرهم الحداثي الكُلِّيّ المتطرِّف، وانتُقِـــدَت المجموعة الأخيرة؛ لأنهم لم يقدِّروا أهمية الرموز الثقافية والخصائص الأخرى التي رأت العثمانية الفتاة أنها أســـهمت إسهاماً عظيماً في نجاة الإمبراطورية.

نتيجـــةً لذلـــك، كانت غاية مـــشروع العثمانيـــة الفتاة إعادة إحيـــاء الفقه بوصفه أساســـاً للفكر الاجتماعي والتشريعي والسياسي، لا تَبَنّي النظريات الاجتماعية الغربية بقيمتها الظاهرية؛ فعلى ســـبيل المثال، نامق كمال -«الذي كان يرى الأفكار السياســـية لدى فقهاء القانون الإســـلامي تصلح أساساً لزمانه هو»[1] والذي كان له التأثير الأَدْوَمُ من بين مُعاصريه على تطور الفكر التركي اللاحـــق- كان -طبقاً للأدوات الفكرية التي اختار اســـتخدامها- «محافظاً»، و«كان معارضاً بشـــدة لحركة عَلْمَنة القانون التي كانت قد بدأت مع عهد التنظيمات»[2]. ودافع عن الفقه، خصوصاً بوصفه قانوناً إســـلامياً، واســـتفاد من موادّه بِحُرّيّـــة[3]، وكان لا يؤمن بأن القانـــون يمكن أن يَنْبَنِي

(1) Mardin.The Genesis.405; Türköne.Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu.127-143.

(2) Mardin.The Genesis.315.

(3) Türköne.Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu.127-144.

على الأخلاق؛ لأنه كان يرى أن «العلــم المتعلق بما هو عادل وما هو جائر» ينبني على الدين، وكانت الشريعة هي ما سعى إلى التوفيق بينها وبين مفهوم مونتســكيو (Montesquieu) عن القانون بوصفه «العلاقات النابعة من النظام الطبيعي للأشياء[1]».

إضافةً إلى صِلاته بالفقهاء والمفكرين المسلمين وَسَّعَ كمال شبكته الفكرية تجاه المفكرين الأوروبيين، وقابل مفاهيمهم بالمفاهيم المشتقة من لغة الفقه. ومن بين الأصول الأوروبية لأفكار كمال: أفلاطون (Plato)، وأرســطو (Aristotle)، وديكارت (Descartes)، وبيكون (Bacon)، وروسو (Rousseau)، وفولتير (Voltaire)، وكوندورسيه (Condorcet)، وتــورغـــوت (Turgot)، وروبسـبــيير (Robespierre)، ودانتـــون (Danton)، وغاريبالدي (Garibaldi)، وســـلفيو بليكـو (Silvio Pellico)، ومونتسكيو (Montesquieu)، ولوك (Locke)، وفولني (Volney)، وإميل أكولاس (Emille Acollas) مدرســه الخاص في فرنســا[2]. وســاعدت المصطلحات الفقهية كمال في العثور على مقابِلات تركية وإسلامية للمفاهيم التي مرَّ عليها في النظريات الاجتماعية للمفكرين الأوروبيين؛ فمثلاً، قابــلَ كمال الحكومة الممثِّلة بـ«الشــورى»، والقانون الطبيعي بـ«الشريعة»، والعقد الاجتماعي بـ«البيعة».

لا يمكن أن تُرى محاولة كمال لمقابلة المفاهيم الاجتماعية الأوروبية بالمفاهيم

(1) Mardin.The Genesis.314.316.318.

(2) المرجع نفسه ص 332 – 336.

الفقهية على أنها مســألة ترجمة وحسب، بل هي أيضاً إستراتيجية لإعادة بناء ثقافي لهذه المفاهيم والمؤسســات.من المهم جداً ملاحظــة أن المصطلحات الفقهية في هــذه النقطة -بعد اســتخدامها كترجمة للنظريــات الاجتماعية الأوروبيــة- فقــدَتْ معانيها الأصلية؛ فعلى ســبيل المثــال، مصطلح مِلّة (millet) الذي كان في الأصل يعني الدين والمجتمع الديني خضع لتحول معنوي فصار يعني «الأُمّة».سبَّبَ التغيُّر في محتوى المصطلحات الفقهية وما تلاه من تَبِعات «التعسيرَ الكبير الذي أدخل كمال نفسه فيه بمحاولته التوفيق بين مونتسكيو والشريعة[1]».

ومن مفكري العثمانية الفتاة البارزين الآخرين كان علي صوافي، وكان عالماً ثورياً جمع بين النشاط السياسي والفكري في حياته، واستحضر الفقه -كسائر أعضاء العثمانية الفتاة الآخرين- للدفاع عن الحريات في وجه الدولة المتنامية في زمنه.«الخطوة الوحيدة التي كانت ضرورية -بالنسبة لصوافي- من أجل مُواكَبة سَيْر الحياة الاجتماعية والاقتصادية الحديثة كانت تحضير «كتاب متميز في الفقه [القانون الإسلامي] بلغة يفهمها الجميع»[2].وفي الوقت ذاته انتقد الممارســات الخاطئة للشريعة والعلماء، ويظهر في كتاباتــه مناصِراً للطبقات الدُّنيا التي كانت -من وجهة نظره- تضطهدها الحكومة باسم الشريعة.«في رسائل أرسِلت إلى صحف العاصمة تغاضى عن عمل عبدالحميد، وهاجم مدحت (Midhat) ، وعبَّرَ مرةً أخــرى عن رأيه بأن الحرية شيء ينبغي أن

(1) المرجع نفسه ص 319.
(2) المرجع نفسه ص370 .

يســتفيد منه الشعب، وألا تقتصر على الوزراء مثل مدحت»[1]، وفي تصريح يذكِّر بكنالي زاده (Kınalızâde)[2] قدَّمَ صورة هرَمِيّةً للمجتمع الذي كان يَتَمَرْكَــزُ على الشريعة: «الأمراء (الحكام) يحكمون الناس، والعلماء يحكمون الأمراء، والشريعة تحكم العلماء»[3].

لم يكن صوافي ناقداً للبيروقراطيين وحسب، بل أيضاً للعلماء الذين سماهم «أمواتاً».كان عليه أن يعترف بأنهم فسدوا إلى حد بعيد، وأنه لم يكن يستطيع أن يطلب منهم النصيحة، لكنه أكد على أن العلماء قد فسدوا لأن البيروقراطية العثمانية الجديدة قد دفعتهم إلى الخلفية[4].كان صوافي معجباً بـفردرك لو بليه (Frederic Le Play) - أحد المهندسين الاشتراكيين الفرنسيين- بسبب قناعته بأن المشــكلات الاجتماعية تظهر عندما يضيع الإيمان الديني[5]. ومن هذا المُنطَلَق كانت قلة الإيمان ســبب الانحــلال الاجتماعي، عارضت هذه النظــرةَ وجهةُ النظر الوضعية معارضةً تامة؛ فوجهة النظر الوضعية ترى أن الدين معيق للتقدم وأنه سيختفي بتقدُّم العِلم.

تَبَلْــوَرَت مُثُل العثمانية الفتاة مع الثورة الدســتورية الأولى في عام 1876؛ إذِ استطاعَ كُلٌّ من البرلمان والدستور المُـنْشآنِ إسلاميّاً ومفاهيم ومؤسسات ليبرالية أخــرى أن تحيا في المجتمــع العثماني تحت حكم الخليفة الســلطان

(1) Mardin.The Genesis.364.

(2) Kınalı-zâde ‘Ali Efendi (979/1572).Ahlâk-ı ‘Alâ’î (Bûlâq: Matba‘at al-Bûlâq.1248/1832).

(3) Quoted in Mardin.The Genesis.368.

(4) المرجع نفسه ص 374.

(5) المرجع نفسه ص 383.

عبدالحميد الثاني الذي سرعانَ ما بدا جَلِيّاً عداؤه للفكر الحداثِيِّ الليبرالي. تَمَّ الاعترافُ بإِرْثِهم الفكري، ولاحقاً ادعت قطاعات متنوعة من السياسيين والمفكرين الأتراك نسبة ذلك الفكر إلى أنفسهم كلياً أو جزئياً حتى في الجمهورية التركية العلمانية، لكن لم تتعامل العثمانية الفتاة باستفاضة مع الأسس النظرية والمنهجية لمحاولاتهم الفكرية في التوليف بين الفقه والنظريات الاجتماعية الأوروبية، وكان على حركة تركيا الفتاة التي تلت العثمانية الفتاة أن تفعل ذلك. كانت العثمانية الفتاة قد استخدمت الفقه أكثرَ ما استخدمته أداةً للمعارضة وإعادة البناء الثقافي.

حركة تركيا الفتاة وتوليفهم للفقه مع علم الاجتماع: جدل مشوَّه عن النظرية والمنهجية:

بقي نامق كمال من دونِ منافس حتى ظهر ضياء غوق ألب مرشداً ومُنَظِّراً رسمياً لتركيا الفتاة، لاسيما للاتحاد والترقي مع «نظام فكري متماسك نوعاً ما»[1]. حافظ أعضاء تركيا الفتاة -كأسلافهم- على إرثِهم في التوليف، لكن مع ذلك كانت هيبة النظريات الاجتماعية الغربية تنمو على حساب الفقه. «من الخصائص المشتركة لكل هذه المدارس [الفكرية في عهد الاتحاد والترقي] ميلُها إلى معاملة علم الاجتماع كنوعٍ من أنواع الفلسفة -حتى الدينية-

(1) المرجع نفسه، ص 286. وفيما يتعلق بضياء غوق ألب (ت1924) انظر:
Uriel Heyd.Foundations of Turkish Nationalism: the Life and Teachings of Ziya Gökalp (London: Luzac 1950); Ziya Gökalp.Turkish Nationalism and Western Civilization.trans.Niyazi Berkes (London: George Allen and Unwin.1959); Ziya Gökalp.The Principles of Turkism.trans.Robert Devereux (Leiden: E.J.Brill.1968); M.Orhan Okay.Süleyman Hayri Bolay.Suat Anar."Gökalp.Ziya".DİA 14.124-137.

وكمصدرٍ لسلطةٍ ظاهِرُها سلطةُ وحيٍ تُهيمِنُ على المشكلات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية وحتى الدينية»[1]. يلاحظ لويس (Lewis) أنه «يبدو أن حركة تركيا الفتاة كانت أقل اهتماماً بالنظرية السياسية من أسلافهم من القرن التاسع عشر»[2]، وهذه الملاحظة مهمة؛ لأنها توضح الحالة الاجتماعية المتراجعة للطبقة الفكرية عموماً.

تُقدم النظريات الأوروبية في أدبيات هذه المرحلة مرة أخرى الأسس النظرية للنقد السياسي والاجتماعي، ولا يزال المصدر الرئيس لهذه التأثيرات الفكرية الأجنبية هو فرنسا، لكن لم يكن ما سيطر على الإصلاحيين والثوريين الأتراك هو تنوير القرن الثامن عشر، بل علم اجتماع القرن التاسع عشر. وأول تأثير ظهر كان تأثير أوغست كونت (Auguste Comte) الذي ألهَمَ فكرُه الاجتماعي الوضعي أحمد رضا في أوائل شُروح الاتحاد والترقي، وأثَّرَ تأثيراً بالغاً في التطور اللاحق للراديكالية العلمانية في تركيا. وبينما كان الأمير صباح الدين يبحث عن فلسفة للمدرسة المنافسة له وجدها في تعاليم لو بليه وديمولان (Demolins) اللذين كوَّنَت أفكارهما أساساً لمعتقداته المتعلقة بالمبادرة الفردية واللامركزية. وأخيراً، كان علم الاجتماع -لاسيما لدى إيميل دوركيم (Emile Durkheim)- هو ما وجد فيه ضياء غوق ألب الإطار المفاهيمي الذي بنى ضِمنَه أول صياغة نظرية مفصَّلة عن القومية التركية[3].

وتماشياً مع المفكرين الذين سعَوْا للتوليف من جيل التنظيمات؛ كانت جهود

(1) Lewis.The Emergence of Modern Turkey.227.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه ص226f؛ Ziya Gökalp.The Principles of Turkism.49-56.65.110.115.

غوق ألب المحاولة الأخيرة لحل التوترات بين التحديث الثقافي والسياسي من جهةٍ والفقه من جهةٍ أخرى. لم تُدْرَس اهتمامات غوق ألب المتأصلة في نفسه بالفقه ومشروعُهُ لدمج الفقه مع علم الاجتماع الحديث بِقَدْرِ ما دُرِسَ تأسيسه النظري لفكر الانتماء إلى القومية التركية (Turkism) حتى على التصوف الإسلامي[1]. كان حلُّه للصراع بين الفقه وعلم الاجتماع هو بـ«أصول الفقه المجتمعِيّ».

نظرية غوق ألب مهمة؛ لأنها تبتعد عن عادة الدفاع عن الفقه بوصفه قانوناً إسلامياً فقط، وبسبب إدراكه دورَ الفقه بمنزلة العلم المجتمعيّ الإسلامي التقليدي، وكان يجب أن يعاد إحياء هذا العلم المجتمعيّ عبرَ توليفة مع النظريات الاجتماعية الحديثة (نظريات دوركيمية في معظمها). وكانت توليفة غوق ألب مصمَّمة لاستيعاب الفقه وأصول الفقه مع المطالب الأيديولوجية بإعادة بناء المجتمع العثماني كما تَصَوَّرَهُ الاتحاد والترقي.

وبما أنَّ غوق ألب كان عضواً في اللجنة المركزية في الاتحاد والترقي رُحِّبَ بأفكاره وسُمِحَ له بتعميمها في القسم الأول لعلم الاجتماع في تركيا في جامعة إسطنبول، ومن بين المفكرين الذين دعموا مشروعه كان م.شرف (M.Şeref)، وحليم ثابت (Halim Sabit)، وشرف الدين (Şerefeddin Yaltkaya)، ومنصوري زاده سعيد (Mansurizade Sait). حاول محمد شرف أن يطبق مقاربة التوليف نفسها على علم الكلام

(1) Parla.Ziya Gökalp.Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm.79-85.

(علم التوحيد)، ونادى بإيجاد «علـــم كلام مجتمعي»، لكن ظهر اعتراضان من جهة رُتَبِ حركة تركيا الفتاة ضد «أصول الفقه المجتمعي» التي طرحها غوق ألب: أحدهما قدَّمَه ســعيد حليم باشـــا، والآخر قدَّمَه إسماعيل حقي الإزميري، وكلاهما رفض إقحام المذهب الاجتماعي الدوركيمي في الفقه.

ضياء غوق ألب: أصول الفقه المجتمعيّ:

في مُسْتَهَلِّ مقالته «الفقه وعلم الاجتماع»[1] -وهي الأولى في سلسلة من المقالات التي نشرها في (مجموعة الإسلام) حول نظرية توليف الفقه مع علم الاجتماع ومنهج ذلك- ادَّعى غوق ألب أن أفعال الإنسان تُدرَس من وِجهتَي نظر: الأولى من وجهة نظر النفع والضرر، والثانية من وجهة نظر الحُسن والقُبح، فأما وِجهة النظر الأولى فاستخدمتها العلوم الإدارية والتنظيمية (علوم التدبير) بما فيها الاقتصاد، والإدارة، والصحة، واتخذت أسماءً مختلفة تبعاً للموضوع الذي يتعلق به النفع والضرر مثل: إدارة الروح والبيت والمدينة والدولة وتنظيمها جميعاً، وأما وجهة النظر الثانية -ألا وهي: دراسة أفعال الإنسان من وجهة نظر الحُسن والقُبح- فتبَنَّاها الفقه الذي ركَّزَ على فئتين: العبادة الدينية، والعلاقات القانونية.تعاملَ الأدب والأخلاق مع الأبعاد الروحية الداخلية (الوجدانية) لهذه الأفعال، فلم يكن التعامل معها في الفقه كلًّا على حِدَة، لكن منذ جيل التنظيمات صار الفقه تقريباً مرادفاً لـ«القانون/ علم القانون الإسلامي»، وبالتالي كان الفقه يُستخدَم خِصّيصاً للفئة الثانية من الأفعال.

ادَّعى غوق ألب أن العثمانيين طبقوا مقارَبَتَين رئيسيّتين لدراسة المجتمع: التدابير (الإدارة والتنظيم)، والفقه.وكُلٌّ منهما كانت لها فُروع وطرق ومبادئ

(1) Ziya Gökalp.“Fıkıh ve İctimâiyyât”.in İslâm Mecmûası.1332/1914 (2): 40-44.

وانظر:

Recep Şentürk.İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim (İstanbul: İz Yayıncılık 2006).284-308.

مختلفة ومتخصصون مختلفون. وبحسب غوق ألب درسَت العلومُ الإدارية أو التنظيميـــة التطورَ الفردي والتنظيم الاجتماعي (الفرد، والبيت، والمدينة، والدولة) بمنهجية مبنية على التجربة والعقلانية مســتمَدَّةٍ من مبدأ الســعي لتحقيــق المنفعة العامة وتجنب الضرر الاجتماعــي. ودرسَ الفقه العبادات، والعلاقات الشرعية (المعاملات)، والأخلاق بمنهجية اجتماعية جازمة تقوم على التفريق بين الحُسن والقبح.

كان هدف غوق ألب إرســاء قاعدة نظرية ومنهجيــة لعملية التوليف بين مقاربــات علم الاجتماع الحديث والفقه. وكانــت الحركة العثمانية الفتاة قد وَلَّفَتْ مسبقاً نظريات الفقه مع علوم الاجتماع أو جمعتها معاً بطريقة مذهلة من دون التعامل الجِدّيّ مع الأسئلة المنهجية والنظرية المطروحة، فكان مشروع غوق ألب النظري والمنهجي استجابةً لتلك الحاجة؛ فحاول أن يمهد الطريق ويضع برنامجاً لِمَســعاهُ النظري في مقالاته. وزادت الدائرة الفكرية حولَه من التفصيل حول مشروعه في (مجموعة الإســلام)، وتبنى معاصروه وأسلافه نظريات اجتماعية دون البحث في المنهجيات المتبَعة في وضعِها.

ما جعل غوق ألب يَبْرُز من بين معاصريه هو محاولته لبَدْء جدل منهجي عن كيفية توليف علم الاجتماع مع الفقه على المستوى المنهجي، فبعدَ أن وصفَ غوق ألــب خريطة العلوم المجتمعية في زمنه نظــر في منهجياتها وجلَبَ إلى الصدارةِ المقارَبة الاجتماعية المتَّبعة في أصول الفقه، وبالبَرهنة على أن أصول الفقه اتبعت المقارَبة الاجتماعية بصورة موسَّــعة كان يهدِفُ إلى تمهيد الطريق لإدخال بعض المفاهيم الاجتماعية في هذه المنهجية.

كان يقول: إنّ الجدل حول طريقة تمييز الحَسَن من القبيح سيكون موضوعاً مفيداً في استكشاف العلاقة بين الفقه والمناهج الاجتماعية. وحسب قول غوق ألب اختلف علماء الفقه في كيفية تمييز الأفعال الحسنة من الأفعال القبيحة. بالنسبة للمعتزلة -أصحاب المذهب العقلاني في العقيدة- كانوا يرون أن العقل وحده يميز صفة الحق من الباطل في الأفعال.

رفض غوق ألب وجهة نظر المعتزلة ذوي المذهب العقلانيّ رفضاً قاطعاً على أساس أنّ ذوي المذهب العقلاني يحددون الصفة الأخلاقية للفعل بناءً على نفعه أو ضرره، بالنسبة لغوق ألب كانت تتوافق وجهة النظر هذه مع المقارَبة الإدارية، وفي المقابل ادعى غوق ألب أنَّ العمل يُعَدّ حسناً لأن المجتمع هكذا يعتقده، وقد يكون الحَسَن نافعاً أيضاً، لكن النفع وحده غير كافٍ ليجعل العمل حسناً من الناحية الأخلاقية؛ وذلك لأن النفع نسبيّ (فما هو نافع لفردٍ ما قد يكون ضارّاً للمجتمع)، وقد لا يفهم العقل ويقدِّر دائماً الأحكام التي يطلقها الوعي الجماعي (الوجدان الاجتماعي).

فكان غوق ألب يقول: إن المنطق لا يفهم ما هو مقدَّس (mu'azzeze؛ وهي كلمة صاغَها بنفسه ليقابِلَها بمفهوم «المقدَّس» ولم تكن موجودة في التركية أو العربية)؛ لأنه لولا ذلك لَتَحَوَّلَ الوعي (الوجدان) إلى «عقل إداري» (mudebbire) واستُبْدِلَ بالأخلاق علمُ الاقتصاد وعلم الصحة. رُفِضَت تلك المقاربة المَنْفَعِيّة والعقلانية -كما كتب غوق ألب- من قِبَل علم الاجتماع والفلسفة ومن قَبْلِهما من قِبَل العلماء السُّنّة (أهل السُّنَّة). وتابعَ في كتابتِه قائلاً: فعلى سبيل المثال، العَلَم التركي ذو الهلال، وكذلك الطربوش

مقدَّسان عند الأتراك لا لأنهما نافعان، بل لأنهما يحتلان مكانةً عاليةً في الوعي الجماعي التركي.

وصف غوق ألب بِنْية الفقه لكي يوضح أن وجهة النظر الاجتماعية كانت موجودة مسبقاً في الفقه، الفقه (الشرع) يحدد الحق أو الشرّ فيما يتعلق بالأفعال بالاستناد إلى معيارين أولهما: التعاليم (النَّصّ)، والثاني: الثقافة (العرف)، فأما النص فيتكون من الأدلة الواردة في القرآن والسُّنَّة (بالاقتداء بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم)، وأما العرف (الثقافة) فهو الوعي الجماعي الذي يَظهر في حياة المجتمع والممارسات اليومية، والأحكام المنسوبة إلى الأفعال تبعاً للنص هي إمّا إجبارية (واجبة) أو ممنوعة (حرام)، في حين أن أحكام الثقافة (العرف) هي إما معروفة أو مُنكَرَة، والمندوب (المُستحسَن) هو فئة فرعية من فئات الواجب، والمكروه (غير المستحسَن) هو فئة فرعية من فئات الحرام (الممنوع)، وأما المُباح (المسموح) فهو خاصية الفعل الذي لا يَندَرِج تحت أيٍّ من الفئات المعيارية السابقة[1].

وبوصفه عالم اجتماع كان غوق ألب مهتماً باستخدام العرف في أصول الفقه، وتحدَّثَ بمزيدٍ من التفصيل عن هذه النقطة كما يلي:

«...لا يقتصر دور العُرف على تمييز المعروف ثم تمييز المنكر...عندما يحتاج الأمر يحل العُرْفُ محلَّ النَّصّ أيضاً؛ فذلك مصرَّحٌ بوضوح في السُّنّة النبويّة: «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن»، وفي أحد المبادئ الفقهية: التعيين

(1) Ziya Gökalp."Fıkıh ve İctimâ'iyyât".42.Şentürk.İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim.286.

بالعرف كالتعيين بالنص، ومن مسـؤوليات المسـلمين اتبـاع القوانين غير المصرَّحة بوضوح في النص (نص القرآن أو السُّنَّة)، إضافةً إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمعروف والمنكر يتكونان مما يستحسـنه الوعي الجماعي أو يسـتقبِحُه، وبالتالي فالفقه يعتمد على كُلٍّ من الوحي و«علم الاجتماع»، بعبارة أخرى: الشريعة الإسلامية شريعةٌ إلهية واجتماعية في آنٍ معاً[1].

وهكذا بفتحه مساحة مفاهيمية لعلم الاجتماع في أصول الفقه فصَّلَ غوق ألـب في العلاقة بين الجانب الإلهي والجانب الاجتماعي للشريعة، فالأول في نظـره ثابت، بينما الثاني يتغير تبعاً لـ«النمـط الاجتماعي» (الأنموذج) الذي ينتمي إليه المجتمع؛ فما يعتبره نمطٌ اجتماعيٌّ ما جيداً قد يُعتبَرُ سـيئاً في نمط اجتماعي آخر. وبالتالي فقوانين الشريعة المْستَقاةُ منهما تتغير مع الزمن.

رأى غـوق ألب -بعكس رأي أتباع المذهب العقـلانيّ من الفقهاء وعلماء الاجتماع- أنَّ مسألة الحَسَن والقبيح ليست مسألة عقلانية ولا فَرْدانية. وبعدَ المثالين الطائفيـين رأى بأن المجتمع يقرر ما هو حسـن وما هو قبيح، وأن الحسن والقبيح هما تجسـيدٌ للوعي الجماعي؛ لذلك فهما يتحدَّدَان اجتماعياً، لا عقلياً. وضرب أمثلة ليوضِّحَ كيف أن مفهومي الحسـن والقبيح يتغيران فيما يتعلق بأنماط المجتمعات المختلفة، وهو تصنيفٌ أخذه من علم الاجتماع. وتعود أصول مقاربتـه المعارِضة للمذهبين الفـرداني والعقلاني إلى مذهبه الاجتماعي الذي يمكن أن يُنسَبَ إلى دوركيم.

(1) Gökalp.“Fıkıh ve İctimâ‘iyyât”.42.

في خاتمة مقالته الأولى من السلسلة في (مجموعة الإسلام) لخَّصَ غوق ألب وجهة نظره عن الأسس النظرية والمنهجية لبرنامج التوليف بين الفقه وعلم الاجتماع كما يلي:

هناك أصلان للفقه: القانون التقليدي (الشريعة النقلية) والقانون الاجتماعي (الشريعة الاجتماعية)، فأما الشريعة التقليدية فهي أبعد من أن تتطوَّر، وأما الشريعة الاجتماعية فهي تماماً كالحياة الاجتماعية نفسِها في تغيُّرٍ مستمرّ (devenir). وهكذا فليس هذا البُعد الفقهي قادراً على التطور تبعاً لتطور المجتمع الإسلامي (الأمة) وحسب، بل لا بُدَّ له من ذلك التطور. والبُعد الفقهي المشتقّ من النص (نص القرآن والسُّنَّة) ثابت لا يتغيَّر حتى نهاية العالم، لكن يجب أن يتكيَّفَ تطبيق الفقه للمبادئ المشتقة من ثقافة البشر (العُرف) وإجماع الفقهاء مع متطلبات الحياة الاجتماعية في عصره[1].

عارض غوق ألب مجموعتين فكريتين أولاهما: العلماء التقليديون الذين إما رفضوا أيّ نوع من أنواع التغيير أو اختلفت أفكارهم في كيفية التغيير وما ينبغي تغييره، وثانيهما: مدارس علم الاجتماع المنافسة، ولاسيما مدرسة الأمير صباح الدين الذي هو عالم اجتماع بارز منذ ذلك الوقت، ونادت الثانية بعلم اجتماعي فرداني وعقلاني استُمِدَّ من لو بليه وديمولان، وحثَّ العثمانيين على اتباع النموذج الأنجلو ساكسوني من أجل إنقاذ الإمبراطورية الممزَّقة بدلاً من النموذج الفرنسي أو الألماني.

---

(1) المرجع نفسه، ص 44.

لا يمكن فهم برنامج غوق ألب الفكري دون الرجوع إلى الانشقاق الذي قسَّم المشهد السياسي العثماني إبّانَ الحرب العالمية الأولى وقبلها؛ إذْ كانت الدولة تواجه تحديات دولية، والحكومة تواجه تحديات داخلية. كانت الإمبراطورية محاصرة من جبهات عديدة، فكانت مسألة النجاة أكثر إلحاحاً من ذي قبل، وبوصفه المنظِّر الرسمي لحزب الاتحاد والترقي وجد غوق ألب نفسه في نقطة تحوّل؛ إذْ كان يواجه تحديات من مشكلات داخلية وخارجية اجتماعية وسياسية وثقافية حاول أن يحلَّها بِحَشْد الأدوات المفاهيمية لتكون تحت تصرُّفه، فمن جهةٍ كان يريد أن ينالَ دعم العلماء المعتدلين للاتحاد والترقي، ومن جهةٍ أخرى كان يريد أن يشوِّه سمعة خصوم حزبه المُوالِين للأنجلو ساكسونية، وهنا يكمُن مصدر تحليله النقدي للفردانية والعقلانية.

حاول غوق ألب أن يشكِّل ضدَّ هاتين المجموعتين مجموعةً جديدة حول الصحيفة التي أنشأها (مجموعة الإسلام)، وقدَّم برنامجه بمقالاته الكثيرة في هذه الصحيفة بمزيدٍ من التفصيل[1]، وحاول أن يَعرِض كيف كان سيطبقه بالتعاون مع الفقهاء وعلماء الاجتماع:

تدرس أصول الفقه المجتمعيّ الأصول الاجتماعية للفقه، لكنها لا تدَّعي أنها تحِلّ محلَّ الفقه. وهذا يشبه النص؛ فلا يمكن عقد ادعاء كهذا للنص في أصول الفقه. وتُسنَد أدوار الإفتاء والقضاء إلى الفقهاء الذين يتعاملون مع فروع الفقه،

(1) See Gökalp.İslâm Mecmû'ası.1332;87-84 :(3) 1914/1332 ;44-40 :(2) 1914/1332 ;17-14:(1) 1914/ 524-517 :(20) 1915/1333 ;471-469 :(17) 1914/1333 ;295-290 :(10) 1914/1332 ;230-228 :(8) 1914/1332 ;680-679 :(30) 1915/1333 ;621 :(26) 1915/1333 ;552 :(22) 1915/1333 ;544 :(21) 1915/1333 ;529-528 & 796-791 :(37) 1915/1333 ;777-772 :(36) 1915/1333 ;760-756 :(35) 1915/1333 ;743-740 :(34) 1915/1333.

لا إلى المتخصصين في أصول الفقه. وأما المتخصصون في أصول الفقه فقسم منهم مسؤول عن إرشاد الفقهاء في عالَم النص، والقسم الآخر في العالم الاجتماعي. لا يمكن أن يَعُدَّ الفقهاء أنفسَهم مستقلين عن أيٍّ من هاتين المجموعتين[1].

وكما نلاحظ في الإصدارات اللاحقة لـ(مجموعة الإسلام) نجح بهذا التقسيم الفكري الجديد للعمل في الحصول على دعم بعض علماء الاجتماع والعلماء الذين أسهموا في المشروع بكتاباتهم، وكان منهم شخصيات رائدة مثل: رضاء الدين فخر الدين (Rizaeddin Fahreddin)، وحليم ثابت، ومنصور زاده سعيد، ومصطفى شرف، وسيد بيك، و م. شرف الدين. ويجب أن ننتبه خصوصاً إلى الأخير؛ لا لأنه بدأ برنامجاً نظيراً هدفه إنشاء «علم كلام اجتماعي» وحسب، بل لأنه كان سيصبح قريباً إلى أتاتورك في الجمهورية التركية يقدم له المُشُورة في القضايا الدينية.

لا يزال يأسِرُنا السؤال عن أيِّ فقه وأيّةِ علوم اجتماعية جذَبَت اهتمام المفكرين العثمانيين ولماذا؟ قد يلقي الضوءَ على هذا السؤال تحليلٌ لتركيبة فريق غوق ألب وأفكارهم. اكتسب فقه ابن تيمية المتزمِّت -الذي يعارض التقليد الأعمى للفقهاء السابقين- الصدارة في (مجموعة الإسلام) من خلال كتابات رضاء الدين ب.فخر الدين[2]. وبحث أصحاب المقاربة

(1) Gökalp.“İctimâ-i Usûl-i Fıkıh”.in İslam Mecmû‘ası.1332/1914 (3): 87.

(2) لمقالات جادة انظر:
Rızâ‘eddin b.Fakhreddîn.“İmam İbn Teymiyye”.in İslam Mecmû‘ası.13321914/1332 ;169-166 :(6) 1914/ 1915/1333 ;591-590 :(24) 1915/1333 ;559-557 :(22) 1915/1333 ;511-507 :(19) 1915/1333 ;233-230 :(8) :(31) 1915/1333 ;687-683 :(30) 1915/1333 ;670-668 :(29) 1915/1333 ;655-654 :(28) 1915/1333 ;620 :(26) :(38) 1915/1333 ;770-767 :(35) 1915/1333 ;738-736 :(33) 1915/1333 ;719-717 :(32) 1915/1333 ;702-699 896-893 :(43) 1916/1334 ;847-845 :(40) 1915/1334 ;816-813.

الإصلاحية تجاه الفقه عن شخصيات تاريخية أخرى لدعم أفكارهم بحيث يؤسسون لأنفسهم تأسيساً تراثياً. وحاولت (مجموعة الإسلام) الإقناع بفقه وظيفي بفتح باب الاجتهـــاد ونَبْذ التعصُّب المذهبي. وأما عن علم الاجتماع فالنظريات التي شملها في مســعاه الفكري كانت معظمها فرنسية، ولاسيما الدوركيمية منها.

معارضة توليفة الفقه مع علم الاجتماع:

الآن يمكننا إلقاء نظـــرة على المعارضة ضد أصول الفقـــه المجتمعيّ لدى غوق ألب ضمـــن الدوائر الفكرية العثمانية، بما أن غوق ألب وضع يده على مسألة قد طال تجاهلها -ألا وهي: المشكلات المنهجية والنظرية التي تكمُن في توليـــف الفقه مع علم الاجتماع- أثارَتْ أفـــكارُه جدلاً فكرياً جذاباً ضَمَّ أطيافاً فكرية عثمانية مختلفة.

من بين التحليلات التي نقدت أفكار غوق ألب عن الفقه وعلوم الاجتماع كانت تحليلات زملائه في تركيا الفتاة الذيـــن كانوا أيضاً حَداثِيّين. لا يمكن أن يُعَدَّ هـــؤلاء النقاد محافظين رَجْعِيّين، وسأشـــير إلى عمل مفكرَين اثنين: إســـماعيل حقي الإزميري وسعيد حليم باشـــا اللذين عارضا غوق ألب في هذه القضية بالضبط، مع أنهم جميعاً كانوا قد شَغَلوا مناصبَ مهمة في الحزب نفسه -حزب الاتحاد والترقي- في أثناء معارضته لعبدالحميد الثاني قبل ثورة عام 1908، وخلالَ وجودها في السلطة حتى انهيار الإمبراطورية العثمانية.

توجَّهَ هذان الناقدان إلى جوانب مختلفة من برنامج غوق ألب؛ فالإزميري

اعــترض على فهم غوق ألــب لعلم الفقه، وحــاول أن يظهر أن تصريحات غوق ألــب حول الفقه لا يمكن أن تَصِحّ. ونَقَدَ شــيخ الإســلام مصطفى صبري -وهو شخصية محافظة- في كتابه (المجددون الدينيون) غوق ألب[1] وأصدقــاءه الإصلاحيين. ومن جهــةٍ أخرى انتقد ســعيد حليم المفكرين العثمانيين في زمانه فيما يتعلق بمســألة الحداثة دون أن يذكر اسم غوق ألب. وبعكس مصطفى صبري وإســماعيل حقي اللذين استمدّا تحليلهما النقدي من الفقه التقليدي؛ اتَّبع ســعيد حليم نظرة ثقافيةً وبِنْيَوية اجتماعية ليوضِّح أن توليــف الفقه مع العلوم الاجتماعية لم يكن لــه داعٍ، بل وفي الحقيقة كان محكوماً عليه بالفشل.

(1) Mustafa Sabri.Dînî Müceddidler (İstanbul: Sebil Yayınları.1977).18ff.

إسماعيل حقي الإزميري: تحليل نقدي من باحث حداثي:

انتقد إسـماعيل حقي الإزمـيري (1868 - 1946) -وهو عالم من تركيا الفتاة[1]- أصول الفقه المجتمعيّ في سلسلة من المقالات في (سبيل الرشاد). وهكذا انخرط الإزميري في جدل عامّ مع مؤلفي (مجموعة الإسـلام) حول مفهوم الفقه[2] عندهم، وبأسلوب تقليدي نموذجي كانت انتقاداته استجابةً لأحد القراء -وهو طالب في علوم الدين اسـمه ع.ق العراقي- الذي سأله اثني عشَرَ سؤالاً[3]. اسـتقرأَت هذه الأسئلة جوانب الافتراضات والحجج الأساسـية عند غوق ألب وأصدقائه وطلبت مزيداً من التفصيل: (1) «لا يتعامـل علم الفقه مع الأعمال من ناحية النفع والضرر، بل يتعامل معها من ناحية الحُسن والقُبح». ما رأي (سبيل الرشاد) في هذه المسألة؟

(2) هل من الملائم تقسـيم الفقه الإسـلامي إلى قسمين منفصلين هكذا: «العبادة الإسـلامية» و«القانون الإسـلامي»؟، (3) ما هي عقيدة المدرسة السـنية (مذهب أهل السُّنَّة) فيما يتعلق بالحسن والقبح؟، (4) ما هي عقيدة أبي يوسـف فيما يتعلق بالعرف؟، (5) ما معنى المبادئ الفقهية التالية؟ أولاً: «لا اجتهادَ مـع وجود النص»، ثانياً: «الالتزام بالعـرف هو تماماً كالالتزام

(1) İsmail Kara.Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi (İstanbul: Risale Yayınları.1988).89-136; Hilmi Ziya Ülken.Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (İstanbul: Ülken Yayınları.1966).275-278.

(2) انظر:

Sebîlü'r-reşâd Mecmûası Vol.12 (1330/1914).no 288: 22-24.no 303: 296301-.no 304: 315-319.no 305: 326-329.no 306: 345-351 and Vol.13 (1330/1914).no 329: 128- 129.no 330: 135-137.

(3) Sebîlü'r-reşâd Vol.12 (1330/1914).no 292: 94-97.no 293: 128-132.no 294: 134-138.no 295: 150-154. no 296:170-175.no 297: 190-195.no 298: 211-216.

بالنص».(6) يُقال: «إذا اشتُقَّ النَّصّ من العرف فالاجتهاد مقبول مع وجود النّصّ». مــا معنى ذلك؟ (7) ما هي مكانة العرف في الإســلام؟ (8) ما هو عمــل أهل المدينة؟ (9) ما هي مبادئ الإجمــاع والقياس؟ وهل القياس هو تخفيــض الحكم إلى النص؟ (10) هل تعارضت عقيــدة داود الظاهري مع الحياة الاجتماعية؟ (11) هل الاجتهــاد الفقهي هو نتيجة الحاجة إلى إجراء تعديل للعرف؟ (12) هل هناك حاجة لأصول الفقه المجتمعيّ؟ فإن افترضنا أن تلك الحاجة موجودة فما هي المبادئ الحاكمة في هذه القضية؟[1]».

تشير الأســئلة التي طرحها هذا الطالب إلى نظرة بعض العلماء إلى مشروع غوق ألب حينئذ، ويبدو أن التفســير الجديد للفقه الــذي قدَّمه غوق ألب ومجموعته في (مجموعة الإسلام) قد قَوَّضَ الفهم السائد لأصول الفقه.ختم الإزميري سلسلة مقالاته عن أصول الفقه المجتمعيّ بحكم سلبي:

لا يقتضي أيٌّ من أسباب الحاجة إلى أصول الفقه المجتمعيّ منطقياً الوصولَ إلى هذه النتيجة؛ فكل تلك الأسباب دُحِضَت بالفقه وأصول الفقه، ومبادئ أصول الفقه وقواعد الفقه كافية للمشكلات الاجتماعية الحالية والمشكلات المحتمَلِ ظهورُها في المستقبل.وبالنســبة للظروف التي تطرأ سيكفي تطبيق علم الفقه الســامي للحصول على النتائج المرجــوّة ولحماية النظام الشرعي (الشريعة)[2].

ومع ذلك وافق الإزميري على ركود حال الفقه، وطرح طرقاً بديلة لإحيائه:

(1) İzmirli İsmail Hakkı.“Fıkıh ve Fetâvâ”.in Sebîlü’r-reşâd Mecmûası.no 292: 94.
(2) İzmirli İsmail Hakkı.“Ictimâ‘î Usûl-i Fıkıha İhtiyaç Var mı?”.in Sebîlü’r-reşâd.no 298: 215.

«لكن، لا ينبغي نسيان أن حاجتنا إلى علم أصول فقه جديد أمرٌ واضحٌ»[1]، وشرح باختصار كيفية تنفيذ هذا المشروع، وأشـــار إلى أن علم أصول الفقه الجديد هذا ينبغي أن يركِّز على العلاقات الاجتماعية، ويســـتخدم أمثلة حية مستمَدّة من الواقع الاجتماعي الحالي، و«ينبغي أن تفسَّر القوانين باستخدام أصـــول الفقه الذي ينبغـــي أن يكون اعتمادُهُ -مثـــل المجلة (Mecelle)- إجبارياً على المحاكم».

وبالنســـبة لقضية التســـمية لا يعترض الإزميري على تســـمية الفقه الذي ســـتُعاد كتابته هكذا باســـم أصول الفقه المجتمعيّ، فإن كان لا بدَّ من إعادة كتابة أصول الفقه المجتمعيّ فيجب أن تُكتَبَ كما وصفها هو، ليست أصول الفقه المجتمعيّ -التي تختلف تماماً عـــن أصول الفقه ولا تتصلان بأية صلة أساسية- إلا «رأياً شخصياً، وتناقُضاً مع مقاصد الشريعة، ولن تكون مثمرة أو مُحِبّـــة أو حيّة، بل على النقيضِ من ذلك؛ ســـتكون عقيمة ومكروهة وبلا روح[2]».

حـــاول الإزميري أن يُبَلْوِر أفكاره حول علم أصول الفقه الجديد في أعماله البحثية التي كان لها أثر بالغ على المفكرين الأتراك، واســـتمرَّ تأثيره أطول مما استمرّ علم أصول الفقه المجتمعيّ[3] الذي طرحه غوق ألب.

---

(1) Izmirli.“Ictimâ‘î Usûl-i Fıkıha İhtiyaç Var mı?”.215.

(2) المرجع نفسه، ص 216.

(3) Şerafeddin [Yaltkaya].“İctimâ‘î İlm-i Kelâm”.in İslam Mecmû‘ası.1333وانظر.436-434 :(15) 1914/.İslam Mecmû‘ası.(12): 357;654-650 :(27) ;606-604 :(25) ;508-506 :(19) ;492-490 :(18) ;429-425 :(14) ;361-1168 :(62) ;1162-1161 :(61) ;1154-1153 :(60) ;1120-1116 & 1112-1108 :(56)-1169; (63): 1179-1181 (all published 1332-1334/1913-1916).

اتفق الإزميري مع غوق ألب وأصدقائه على التشـــخيص، ألا وهو أن علم الفقه كان يحتاج إلى تجديد، لكنهم اختاروا حلولاً مختلفة.

سعيد حليم باشا: تحليل نقدي من رجل دولة من تركيا الفتاة:

لم يناقش غوق ألب ســـبب حاجة العثمانيين إلى العلوم الاجتماعية نقاشـــاً صريحاً على الإطلاق؛ إذْ كان اهتمامه يَنصَبُّ في كيفية دمجها في المشهد الفكري العثماني، وللإجابة عن السؤال: هل كانت هناك حاجة لتوليفة كهذه كان لا بد من انتظار شخص آخر من تركيا الفتاة، ألا وهو سعيد حليم باشا الذي طرح سؤاله وأجاب عنه إجابة سلبية. الأمير سعيد حليم باشا (القاهرة 1863 - روما 1921) هو رجل دولة ومفكر، وشغل منصب الصدر الأعظم في الدولة العثمانية في بداية الحرب العالمية الأولى (1913-1917)، وهو رجل آخر من العثمانية الفتاة تعامَلَ تعامُلاً جادّاً مع العلاقة بين الفقه والعلوم الاجتماعية، إضافة إلى وظائفها الفكرية في الدولة العثمانية. شملَت مسيرته الفكرية درجة في علم السياسة من سويسرا[1]، وشـــملت مسيرته السياسية أدواراً أساسية في المعارضـــة ضـــد عبدالحميد الثاني في صفـــوف تركيا الفتـــاة، ولاحقاً في حكومات الاتحاد والترقي، وكان يكتب بالفرنســـية، ومن المفارقات الكبيرة أنه على الرغم من حصوله على التعليم في العلوم الاجتماعية الحديثة كان أحد

(1) قد يكون سعيد حليم باشا أول عالم تركي في علم الاجتماع يحصل على دراسة رسمية في الجامعات الغربية، مقارنة بخصمه غوق ألب الذي لم يتخرج من جامعة غربية.

انظر:

Şentürk.İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim.411-448.

المدافعين البارزين عن الفقه بوصفه العلم المجتمعي في الإســلام. كان يعبر عن أفكاره الأساســية في كتابه القصير Les Institutions Politiques dans la Societé Musulmane (المؤسســات السياســية في المجتمع المســلم) (1921). يقول الكتاب: إن المفكرين المسلمين الذين افترضوا أن الثقافتين الأوروبية والإســلامية متوافقتان مخطئون؛ لأن المفاهيم الأوروبية والإســلامية حول المؤسســات والحياة الاجتماعية مختلفة تمامَ الاختلاف. بالنســبة لـــسعيد حليم هذان العالَمَان مختلفان جوهريّاً لدرجة أنه لا يمكن لأيّ جهد للإصلاح أن يمحوَ ذلــك أو يغيِّره تغييراً كبيراً، لكن هذا لم يكن يعني رفض الحداثة رفضاً كاملاً؛ إذْ ميَّزَ ســعيد حليــم بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية، وادَّعى أن تغيير الثانية أصعب.

شَكَّلَت آراء ســعيد حليم باشا حول توليف الفقه مع علم الاجتماع تحليلاً نقدياً وحجة مضادة للرأي الســائد بــين مفكري زمانــه، وبخلاف النقد التحليلي الذي قام به العلماء التقليديون لفكــرة التوليف، الذي كان يعتمد على حجج تراثية لدحض مشروع كهذا؛ اســتخدم سعيد حليم حجج علم الاجتماع ولغته الحديثة، وهو ما كان يَدِينُ به للتعليم الغربي الحديث في علم السياسة.

كان سعيد حليم يقول: إن البشر يتبعون قوانين فيزيائية في الطبيعة. في الحياة الاجتماعية تستجيب الشريعة إلى هذه القوانين الطبيعية، وتهيمن كلَّ الهيمنةِ عــلى الحياة الاجتماعية في المجتمع الإســلامي، وتأتي هــذه القوانين طبيعياً بالعناية الإلهية، ولا تُكْتَســبُ من خلال الصراع السياسيّ لجماعات السلطة.

ومن جهةٍ أخرى لا يَقدِر العقل البشري بهذه السهولة على اكتشاف القوانين التي تحكم المجتمع، وحتى وإن عُرِفَت تلك القوانين في النهاية فقد يستغرق وعد العلوم الاجتماعية زمناً طويلاً حتى يتحقق، وفي تلك الأثناء لا يَسَعُنا الانتظار كلَّ تلك المدة حتى يخبرنا علماء الاجتماع عن هذه القوانين. ميَّزَ سعيد حليم للمرةِ الأولى بين العلوم الثقافية والعلوم الطبيعية، وميَّزَ أيضاً بين العلوم الغربية والعلوم الإسلامية. وقبله كانت ثقافة المذهب النسبي هذه غير موجودة بين المفكرين العثمانيين؛ إذْ كانوا جميعاً يشتركون في المفهوم نفسه عن المعرفة الاجتماعية التي تعكس المفاهيم التراثية للعِلْم. وكانت النظرة الشائعة لعلم الاجتماع الغربي هي أنه لا يَعدو كونَه نمطاً آخر من أنماط العلم، وأن المسلمين كانوا مُلزَمين بتبنِّيهِ؛ اتِّباعاً للأوامر النبوية بطلب العلم بغضِّ النظر عن نمطه ومصدره.

وبالتالي لم يكن السؤال لدى تركيا الفتاة عما إذا كان ينبغي تبني العلوم الاجتماعية الغربية، بل كيف يمكن دمجها في المشهد الفكري العثماني. ولم يكن مفكرو العثمانية الفتاة قد طرحوا هذا السؤال من قبل؛ لذلك ربما كان من المهمِّ جداً لمفكِّري تركيا الفتاة أن يعترضوا على الأسس المنهجية والنظرية للتوليف الذي وَرِثوه من مفكري العثمانية الفتاة. ويبدو أن المفكرين العثمانيين منذ ذلك الوقت بدؤوا يَعُونَ صعوبات التوليف بين الفقه والعلوم الاجتماعية.

في هذه المرحلة الجديدة يشكِّل سعيد حليم -بعد غوق ألب- نقطة تحول مهمة أخرى؛ ففي حين أن كثيراً من القادة والمفكرين من تركيا الفتاة اختاروا الالتزام النظري والعملي بالعلم الغربي كان سعيد حليم باشا يقول: إن

العثمانيين لا يحتاجون إلى تبني وجهة النظر العلمية الاجتماعية الأوروبية؛ لأن مشكلة الدولة العثمانية كانت مشكلة اقتصادية، يمكن أن يحلها التطور الاقتصادي والتكنولوجي، لا التطور الثقافي.

وقال: إنه لذلك يمكن حَصْر نوع المعرفة التي يحتاج العثمانيون أن يأخذوها من أوروبا بالعلوم الطبيعية، من دون القِيَم والنظريات الثقافية والأخلاقية.

العلماء: تقَبُّلُ علم الاجتماع دون تمحيص:

ينبغي ألا تجعلنا هذه التحليلات النقدية الموجهة ضد غوق ألب نظن أن النظريات الاجتماعية الأوروبية لم تتغلغل في عقول المفكرين الدينيين والعلماء. فهم اعتمدوا بالإجماع تقريباً المقاربةَ الاجتماعية -وبتعبير أدق الدوركيمية- تجاه الدين بوصفه مؤسسة اجتماعية ذات وظائف يتطلبها المجتمع. ونالت المقاربة الوظائفية الاجتماعية تجاه الدين الصدارةَ حتى بين العلماء المحافظين، الذين دافعوا عن الإسلام ضد الهجمات بحجة أن الدين ضروري للتكافل الاجتماعي ولنجاة الدولة والأمة، وهي حجة استخدمها أنصارهم من مفكّري تركيا الفتاة[1] الذين كانوا أكثر ميلًا إلى العلمانية.

وكعلماء الاجتماع من أمثال غوق ألب - الذين حاولوا أن يستخدموا الفقه لأغراضهم الفكرية والسياسية- تبنّى العلماء أيضاً نوعاً معيناً من المقاربة الاجتماعية والوظائفية والتكافلية والمحافِظة خدمةً لأغراضهم.

(1) **Hanioğlu**. **Abdullah Cevdet**. 139ff.؛ **Mardin**. **The Genesis**. 10f.. 16-21

تقـــدِّمُ وجهة النظــر التي تتبناهـــا أكاديمية الفكر الإســـلامي (دار الحكمة الإســـلامية) مثالاً عـــن مقاربة العلـــماء الانتقائيين أو المؤيديـــن للتوليف.

وكانـــت منظمـــة حكوميـــة تضـــمُّ نخبـــة الباحثـــين في الفقـــه والكلام والأخـــلاق، بمـــن فيهـــم إســـماعيل حقـــي، وأحمـــد جـــودت، وأحمد راســـم عوني (Ahmet Rasim Avni)، وعلي رضا، وأحمد ســـيراني (Ahmet Sirani)، وفريـــد بيك (Ferit Bey)، وحســـين عوني (Hüseyin Avni)، وحســـين كامل (Hüseyin Kamil)، وحيدري زاده إبراهيم أفندي (Haydarizdade İbrahim Efendi)، وإسماعيل أفندي (İsmail Efendi)، ومحمـــد عاكـــف [أرصـــوي] (Mehmet Akif [Ersoy])، ومحمد نجيب (Mehmet Necip)، ومحمد شـــوكتي (Mehmet Şevketi)، ومحمد حمدي ألمالـــلي (Muhammed Hamdi Elmalılı)، ومصطفـــى عاصم (Mustafa ÂsÌm)، ومصطفـــى صبري، ومصطفـــى صفـــوت (Mustafa Safvet)، ومصطفـــى توفيق (Mustafa Tevfik)، ورجـــب حلمي (Recep Hilmi)، وصدر الدين أفندي (Sadreddin Efendi)، وســـعيد أفندي [بديع الزمان] (Said Efendi Bediuzzaman)، وســـيد نسيب (Seyit Nesip)، وشريف سعد الدين باشا(Şerif Saadeddin Pasha)[1].

تأسَّست الأكاديمية في زمن حكم محمد رشاد الخامس (Mehmet Reşat V) وشـــيخ الإســـلام موســـى كاظم (Musa Kazım) في عام 1918، وبقيت

(1) Sadık Albayrak.Son Devrin İslam Akademisi (İstanbul: Şamil Yayınları.1972).164- 205.

موجودةً حتى عام 1922. نشرت أكاديمية الفكر الإسلامي الجريدة العلمية (Ceride-i 'İlmiyye)؛ جريدة العلوم الإسلامية. وكان المقصود بـ«العلم» في هذا السياق التخصصات الدينية الإسلامية.

رغم الهوية الإسلامية المعلنة للأكاديمية كانت تعمل من منطلق فرضيات اجتماعية، دون أن تجد أيّ تناقُض بينها وبين الإسلام؛ إذْ بدأت العبارة الافتتاحية للأكاديمية كما يلي: «الوعي الجماعي هو أحد الأسئلة التي يُفصِّل فيها علم الاجتماع في عصرنا. والظروف الاجتماعية للوعي الجماعي بدأت تُراقَب اليوم، وكانت قد دُرِسَت حتى وقت متأخر من النواحي الفردية فقط. ومن المعلوم أيضاً أن نجاة الأمم تعتمد على الوعي الجماعي... لذلك، لا يمكننا تخيل أمة بلا دين»[1].

كان أحد أدوار الأكاديمية نشر «كتب عن أصول القوانين الدينية الإسلامية وفروعها، وعن الاشتقاق والقياس عند مدارس فقهية منوعة، وعن علاقاتها مع العلوم القانونية والفلسفات الاجتماعية ومقارنتها بها، وعن التفصيل القانوني والكرامة الحضارية للحياة الاجتماعية الإسلامية/ الاجتماعيات، وعن التاريخ وأسباب التطور والاضمِحْلال»[2]. كانت الأكاديمية -التي كانت تستجيب بنشاط إلى التحليلات النقدية للفقه[3]- آخر جهد عثماني رئيس لإعادة إحياء الفقه ولإظهار ملاءَمَته للعموم.

---

(1) المرجع نفسه، ص 81.
(2) المرجع نفسه، ص 95.
(3) المرجع نفسه، ص 126.

خاتمة: الفقه عِلم محظور في المجتمع

انتهت مرحلة المفكرين الانتقائيين والتوليفيين رسمياً عندما تبنَّت الجمهورية التركية التي تأسَّست حديثاً علم الاجتماع الدوركيمي، وحظرت تعليم الفقه في المدارس قريباً من نهاية عشرينيات القرن العشرين.

رأت الدولة الجديدة هذه النَّقْلة النوعيّة الراديكاليّة تحوّلاً حتمياً لنجاح عملية التغريب والتحديث والعَلمَنة، وأنهَت هذه السياسةُ الحالةَ الثنائية أو الجدلية بين السياسات الفكرية والثقافية والحضارية.

كانت السياسة الجديدة تشير إلى الغرب فقط، ولم تعد الازدواجية المتعلقة بسياسة التغريب بالجملة منذ عهد إصلاحات التنظيمات موجودة في حركة الإصلاح الكمالية، لكن لولا ميراث المفكرين الانتقائيين والتوليفيين منذ عهد التنظيمات لكانت الإصلاحات الكمالية مستحيلة[1].

وبالتالي نال علماء الاجتماع الصدارة وأصبحوا موجِّهين في المسيرة باتجاه ضوء الحضارة والعلم الحديثين، مع أن الحكومة لم تكن دائماً تحترم آراءهم.

يصف نوراي ميرت (Nuray Mert) كيف استُخدم علم الاجتماع كأداة فكرية لخدمة هذا الغرض[2]؛ إذْ كان دورهم يكمُن في تقديم علم الاجتماع الغربي، ولو أنه لم يكن بكامل تنوُّعه، بل اقتصر على المدرسة الفرنسية الوضعية التي كانت تلبي مصالح النخبة الجديدة وتتوافق مع سياساتها. كانت هناك

(1) Richard D.Robinson.The First Turkish Republic: A Case Study in National Development (Cambridge: Harvard University Press.1965.3).

(2) Nuray Mert.Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce (İstanbul: Bağlam Yayınları.1994).

حاجة إلى علماء اجتماع لملء الفراغ الفكري الذي سَلَّمَه الفقه والعلماء. كانت مهمتهم ســـهلة هذه المرة؛ لأنهم كانوا بلا خصوم بعد أن حُظِرت فئة العلماء والفقه رســـمياً، ولم يعد الحُكم «باسم الله»، بل -كما نصَّ الدستور الجديد- «باسم الأمة»[1]، ولم تَعُد النظرية عائقاً في عقول الإصلاحيين.

فقد كانت النظرية هي اتباع العمل على أيّ حال، وكان مبدؤهم: «العقيدة تتبع العمل»[2].

(1) Lewis.The Emergence of Modern Turkey.260.

(2) Parla.Ziya Gökalp.Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm.209.

المصادر والمراجع

- طاشـــكبري زاده، أحمد بن مصطفى (ت968/ 1561)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق: كامل بكري وعبدالوهاب عبدالنور (القاهرة: دار الكتب الحديثة د.ت).

- ابـــن نجيـــم، زيـــن الديـــن بـــن إبراهيم بن محمـــد المـــصري الحنفي، (ت970/ 1563)، الأشـــباه والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ (دمشق، دار الفكر، 1983).

Bernard Lewis.The Emergence of Modern Turkey (London: Oxford University Press.1968).

Binnaz Toprak.İslam and Political Development in Turkey (Leiden: E.J.Brill 1981).

Carter Vaughn Findley.Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: the Sublime Porte 1789-1922 (Princeton: Princeton University.1980).

Christian Cherfils (Paris: Albert Messein Editeur.1911).

Christoph Neumann.Das indirekte Argument.Ein Plädoyer für die Tanzîmât.Die geschichtliche Bedeutung von Ahmed Cevdet Paşas Târîh (LIT-Verlag: Münster.1994).

Edwin R.A.Seligman."What are the Social Sciences?".in Edwin R.A.Seligman (ed.).Encyclopedia of Social Sciences (New York: The Macmillan Company.1937).

Findley.Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire; Ottoman Civil Officialdom; Mardin.The Genesis.124.

Hourani.P.S.Khoury.M.C.Wilson (eds.).The Modern Middle East: A Reader (London.New York: Tauris Publishers.1993).

Lewis for the Young Turk era (Lewis.The Emergence of Modern

Turkey.227)

Lewis.The Emergence of Modern Turkey.260

M.Orhan Okay.Süleyman Hayri Bolay.Suat Anar."Gökalp.Ziya".DİA 14.124-137

Mardin.The Genesis.404; Robert E.Ward and Dankwart A.Rustow (eds.).Political Modernization in Japan and Turkey (Princeton: Princeton University Press.1964).

Netzwerke.Karriere und Einfluss eines Osmanischen Provinzgelehrten (Hamburg: Verlag Dr.Kovac.2005)

Niyazi Berkes.The Development of Secularism in Turkey (New York: Rout ledge 1998);

Richard D.Robinson.The First Turkish Republic: A Case Study in National Development (Cambridge: Harvard University Press.1965

Robert E.Ward and Dankwart A.Rustow (eds.).Political Modernization in Japan and Turkey.44

Saïd Halim Pacha (Ancien Grand Vizier).Les Institutions Politiques dans la Société Musulmane (Rome: n.p.1921).

Taha Parla.Ziya Gökalp.Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm. İstanbul: İletişim Yayınları.1993.

Uriel Heyd.Foundations of Turkish Nationalism: the Life and Teachings of Ziya Gökalp (London: Luzac 1950); Ziya Gökalp. Turkish Nationalism and Western Civilization.trans.Niyazi Berkes (London: George Allen and Unwin.1959);

Ziya Gökalp.The Principles of Turkism.trans.Robert Devereux (Leiden: E.J.Brill.1968);'ABDÜ'S-SETTÂR.Mecelle Şerhi Teşrîh (İstanbul: Mihran Matbaası.1879).

ALBAYRAK.Sadık.Son Devrin İslam Akademisi (İstanbul: Şamil Yayınları.1972).

ALİ HAYDAR Efendi.Emîn Efendi-zâde Küçük.Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm (İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ.1912).

BÜYÜKCOŞKUN.Kudret (ed.).Mantık Metinleri (İstanbul: İşaret Yayınları 1998).
CEVDET PAŞA.Ahmed.(1312/1895).Mi‘yâr-ı Sedâd (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matba‘ası.1303).
.Adab-ı Sedâd min İlmi'l-Adab (İstanbul: Matba‘a-yi ‘Âmire.1294).
CEYHAN.Abdullah.Sırât-i Müstakîm ve Sebîlü'r-reşâd Mecmûaları Fihristi (Ankara: 1991).
ÇELİK.Hüseyin.Ali Suavî ve Dönemi (İstanbul: İletişim Yayınevi.1994).
ERDEM.Sami."Ali Suavi'nin Usul-i Fıkh'a Dair Bir Risalesi".in Divan 2 (1998).
FINDIKOĞLU.Z.Fahri.Auguste Comte ve Ahmet Rıza (İstanbul: Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği.1962).
GÖKALP.Ziya."Fıkıh ve İctimâiyyât".in İslâm Mecmûası.1332/1914 (2).
."İctimâ-i Usûl-i Fıkıh".in İslam Mecmû‘ası.1332/1914 (3).
HANİOĞLU.Şükrü.Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi (İstanbul: Üçdal Neşriyat.1981).
İNALCIK.Halil."Turkey".in Robert E.Ward and Dankwart A.Rustow (eds.).Political Modernization in Japan and Turkey (New Jersey: Princeton University Press.1964).
İNALCIK.Halil.The Ottoman Empire: Classical Age 1300-1600 (London: Weidenfeld and Nicolson.1973).
İZMİRLİ.İsmail Hakkı."Fıkıh ve Fetâvâ".in Sebîlü'r-reşâd Mecmûası.no 292.
."Ictimâ‘î Usûl-i Fıkıha İhtiyaç Var mı?".in Sebîlü'r-reşâd.no 298.
KARA.İsmail.İslamcılara Göre Meşrutiyet İdaresi.unpublished Ph.D.Dissertation (İstanbul Üniversitesi.1993).
.Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi (İstanbul: Risale Yayınları.1988).
KARAMAN.Hayrettin.İslam Hukukunda İctihad (Ankara: Diyanet

İşleri Başkanlığı.1975).
KINALI-ZÂDE ‘Ali Efendi (979/1572).Ahlâk-ı ‘Alâ’î (Bûlâq: Matba‘at al-Bûlâq.1248/1832).
KORLAELÇİ.Murtaza.Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri (İstanbul: İnsan Yayınları.1986).
MARDİN.Şerif.The Genesis of Young Ottoman Thought (Princeton: Princeton University.1962).
.Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908 (İstanbul: İletişim Yayınları.1983).
.Religion.Society and Modernity in Turkey (Syracuse.NY: Syracuse University Press 2006).
MERT.Nuray.Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce (İstanbul: Bağlam Yayınları.1994).
NETZWERKE.Karriere und Einfluss eines Osmanischen Provinzgelehrten (Hamburg: Verlag Dr.Kovac.2005).
NEUMANN.Christoph.Das indirekte Argument.Ein Plädoyer für die Tanzîmât.Die geschichtliche Bedeutung von Ahmed Cevdet Paşas Târîh (LIT-Verlag: Münster.1994).
OKAY.Orhan.“Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme”. in Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.).Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (İstanbul: IRCICA 1998).
.“İktisatta Millî Düşünceye Doğru”.in Türk Kültürü 18.no: 207-208 (Ocak-Şubat 1980).
OKAY.M.Orhan.Süleyman Hayri Bolay.Suat Anar.“Gökalp.Ziya”. DİA 14.
PARLA.Taha.Ziya Gökalp.Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm. (İstanbul: İletişim Yayınları.1993).
PÎRÎ-ZÂDE.Mehmed Sahib Efendi.Mukaddime-i İbn-i Khaldun Tercümesi (İstanbul: Takvîmkhâne-yi ‘Amire.1275/1858).
POLAT.Nazım H.“İctihad”.DİA 21.

SABRİ Efendi.Mustafa.Dini Müceddidler (İstanbul: Sebil Yayınevi.1969).

SÜNGÜ.İhsan."Tanzimat ve Yeni Osmanlılar" in Tanzimat I (İstanbul: Maarif Matbaası.1940).

ŞENTÜRK.Recep."Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını".in İslam Araştırmaları Dergisi.2000 (4).

."İctimâiyyât Mecmûası.in DİA 21.

.İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim (İstanbul: İz Yayıncılık 2006).

ŞERAFEDDİN [Yaltkaya]."İctimâ'î İlm-i Kelâm".in İslam Mecmû'ası.1333/1914 (15).

TANPINAR.Ahmet Hamdi.Türk Edebiyatı Tarihi: 19.Asır (İstanbul: Çağlayan Kitabevi.1956).

TOPRAK.Binnaz.İslam and Political Development in Turkey (Leiden: E.J.Brill 1981).

TUNAYA.Tarık Zafer.Türkiye'de Siyasal Partiler (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.1988).

.İslamcılık Cereyanı: İkinci Meşrutiyetin Siyasi Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler (İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi.1998).

TÜRKÖNE.Mümtaz'er.Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu (İstanbul: İletişim Yayınları.1991).

ÜLKEN.Hilmi Ziya.Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (İstanbul: Ülken Yayınları.1979).

ZİYÂ ED-DÎN.Mehmed.Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi (İstanbul: Kasbar Matba'ası.1894).

الإنسان والعمران:

المتطلبات المعرفية والأسس المنهجية لتأسيس علم العمران

عبدالحليم مهورباشة[1]

(1) أستاذ محاضر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة سطيف2، الجزائر.

مقدمة

باتت اليوم قناعة منهجية راسخة لدى معظم الباحثين في العلوم الاجتماعية في العالم العربي، تتمثل في ضرورة الكف عن التقليد المعرفي، باستعارة المفاهيم والنظريات من المجال التداولي الغربي، كما تستعار الأشياء المادية في عالم الحياة الإنسانية؛ لأن عملية التقليد التي مارسها العقل العربي منذ عقود زمنية طويلة، لم تؤتِ أُكُلها المعرفي، بل كرست تبعية مزمنة للعقل الغربي في مجال إنتاج العلوم، رغم أن البعض برر هذه التبعية بمصوغات التفاعل الحضاري والتواصل المعرفي بين المجتمعات الإنسانية، إلا أن العديد من الدراسات العلمية أثبتت أن هذا النقل المعرفي لا يتعدى أن يكون ترديد صدىً لمفاهيم ونظريات مشبعة بالخصوصيات الثقافية والسياسية والحضارية للمجتمعات الغربية، فالتبعية في أبهى دلالتها عبارة عن سطو على معارف الغير ونسبتها إلى الذات؛ لذلك باتت الحاجة ملحة اليوم للقيام بممارسات نقدية تجاه عملية التبعية والتقليد؛ لأن مسلك الإنتاج المعرفي يفترض أن يأتي الباحثون بما يضاهي ما لدى الآخرين ويتجاوزوه.

وليس خافياً أن علم الاجتماع كأحد فروع العلوم الاجتماعية، الذي يعتبره رواده المؤسِّسون أحد الأشكال التعبيرية عن الحداثة الغربية، مهدت لنشأته في المجال التداولي الغربي العديد من العوامل التي توزعت بين الثورة الفكرية ممثلة في فلسفة الأنوار، وبين تحولات اجتماعية واقتصادية أتت بها الثورة الصناعية، وثورات

سياسية ولدت معها مفاهيم الدولة والمواطنة والديمقراطية، نقل إلى العالم العربي في بدايته من طرف المؤسسات الكولونيالية، فأنشأ الإنجليز مراكز وأقساماً له في المشرق العربي، وكذلك فعل الفرنسيون في المغرب العربي، ثم أكملت الدولة الوطنية في مرحلة الاستقلال الوطني بناء أقسامه ومقرراته الجامعية، إلا أنه في العقود الزمنية الحديثة، تزايد عدد الدارسين له في الجامعات العربية، في مقابل الإسهام الضئيل لباحثيه في رسم السياسات العمومية، كما أثبتت مختلف الإحصائيات الرسمية الصادرة عن الهيئات الدولية الإسهام الهامشي لباحثيه على مستوى المعرفة الكونية.

من هذا المنطلق، تعرض علم الاجتماع إلى نقد معرفي من طرف باحثين عرب، أجمعوا فيما بينهم على مأزومية هذا العلم، وأزمة علمٍ ما لا تعني سوى أن أسسه المعرفية أصبحت كلها موضع تساؤل، فأرجع البعض أزمته إلى الوضعية الأكاديمية التي يشغلها في الجامعات العربية؛ حيث يعاني دارسوه من هشاشةٍ في التكوين، بسبب هزال المقررات والمناهج الدراسية، في حين يرى البعض الآخر أن هذه الوضعية مؤشر دالّ على أزمة أعمق، تتمثل في التقليد الأعمى للعقل السوسيولوجي الغربي، نجم عن هذا التقليد وأد التفاعل النقدي مع السويولوجيا، وكذلك عجز الأطر النظرية والمفاهيمية لعلم الاجتماع الغربي على تفسير الوقائع الاجتماعية التي تخبر بها المجتمعات العربية.

طُرحت في هذا السياق، بدائل معرفية ومنهجية لعلم الاجتماع الغربي، توزعت بين علم الاجتماع العربي وعلم الاجتماع الإسلامي، إلا أن هذه البدائل كُتبت تحت ظرفية الاستعجال، فشاب التناقض المنطقي منطلقاتها

الإبســتمية؛ حيث اعتبرها الباحثون بدائل هزيلــة معرفياً، لا تدلل إلا على ارتكاس العقل العربي، وعجزه عن مداراة العقل الغربي، فانتفخت مضامين هذه البدائل بالخطابات الأيديولوجية؛ الأمر الذي أدى إلى تورمها منهجياً، تحولت معها السوسيولوجيا إلى أداة للنضال السياسي.

لذلك، نحن اليوم مطالبون بتجاوز هــذه البدائل (علم الاجتماع العربي، علم الاجتماع الإســلامي) بالعمــل على وضع مقدمــات معرفية ومبادئ منهجية ينهض عليها العلم البديل لعلم الاجتماع؛ حيث تطالعنا الدراسات في فلســفة العلوم المعاصرة بتلك الصلات الوشــيجة بــين النماذج المعرفية والعلوم، فكل نموذج يستبطن رؤية للعالم، ينسج في ظلها الباحثون مختلف المقدمات المعرفية والمبادئ المنهجيــة لأي تخصص معرفي؛ لذلك نحتاج إلى تبيان المتطلبات المعرفية لتأســيس هذا العلم البديل، الذي نســميه في هذه المداخلة بعلم العمران، بممارســة التقريب التــداولي لمضامينه، والعمل على دمجــه في المجال التداولي الإســلامي، وتحديد موضوعه ومناهج الدراســة فيه، وكذلك العمل على تأثيل مفاهيمه، ليســهم في تحليل الظواهر العمرانية التي تخبر بها البيئات الاجتماعية العربية والإسلامية؛ لذلك سنجيب في هذه المداخلة العلمية عن التساؤلات الآتية:

- ما مفهوم التقريب التداولي للعلــوم؟ وما هي الآليات الصورية لعملية التقريب التداولي لعلم الاجتماع؟

- ما المتطلبات المعرفية والشروط المنهجية لتأسيس علم العمران في المجال التداولي الإسلامي؟

- ما طبيعة موضوع الدراسة في علم العمران؟ وما أساسيات المنهج المركب في علم العمران؟

- ما القواعد المنهجية لتأثيل المفاهيم في علم العمران؟

المبحث الأول:
المتطلبات المعرفية والأسس المنهجية في تأسيس علم العمران

1- التقريب التداولي لعلم الاجتماع أو نحو علم العمران

اكتشف الباحثون العرب في وقت مبكر التحيزات المعرفية للعلوم الاجتماعية الغربية، فسارع بعضهم إلى محاولة تقديم بدائل معرفية ومنهجية لهذه العلوم، فطرح البعض فكرة التبيئة الثقافية لهذه العلوم، على أساس أن هذه العلوم نشأت وترعرعت في رحم المجتمعات الغربية، فامتدت إليها رؤاها الثقافية للإنسان والعلم والقيم، الأمر الذي انعكس على مفاهيمها ونظرياتها؛ ما ينفي إجرائياً إمكانية تعميم نتائجها على بقية المجتمعات الإنسانية؛ نظراً للاختلاف الثقافي والحضاري والاجتماعي بين المجتمعات الإنسانية، بالإضافة إلى اختلاف السياقات التاريخية والسياسية والاقتصادية[1]، إلا أن هذه المحاولة على طرافتها لم تقدم إسهاماً علمياً حقيقياً في مجال تبيئة العلوم الاجتماعية، وتعرضت لانتقادات معرفية حادة من طرف دعاة العلوم الاجتماعية الوضعية في العالم العربي.

تنبه بعض الباحثين إلى الأبعاد الاعتقادية الخفية للعلوم الاجتماعية

(1) انظر: عبدالكبير الخطيبي، النقد المزدوج (بيروت: منشورات الجمل، 2009).

الغربية، فبينوا أن هذه العلوم تشع من رؤية لا دينية: ترى العالم بلا غيبيات، وسموها بالعلمانية، وطرحوا فكرة التأصيل الإسلامي لهذه العلوم، من خلال استحضار الرؤية الدينية للعالم في بناء مفاهيمها ونظرياتها، ورأوا أن الإسلام كمعتقد ديني يمكننا أن نستنبط منه العديد من المفاهيم، كمفهوم الإنسان، الأخلاق، التربية...وبقيت هذه الفكرة مجرد محاولة توفيقية؛ حيث عمد بعض الباحثين إلى إلباس العلوم الاجتماعية لبوساً دينياً[1]، فبحثوا عما يقابل مفاهيم العلوم الاجتماعية من نصوص في الوحي الرباني؛ لذلك لم تثمر هذه المحاولة، وأدرجت ضمن المحاولات المعرفية البائسة للرد على هيمنة العقل الغربي في مجال إنتاج العلوم والمعارف. كما تعرضت إلى انتقادات حادة من طرف العديد من الباحثين في تخصصات شتى، خاصةً في مسألة تديين العلوم، «فالترجمة العربية للاصطلاح وهو Islamization of Knowledge إلى أسلمة المعرفة، قد أثارت شيئاً من الجدل لدى البعض ممن رأوا أن المعرفة محايدة وعالمية، ولا يمكن أن توصف بأنها مسلمة أو كافرة، وأنها جماد لا يصح وصفه بالكفر أو الإسلام، إضافةً إلى أن البعض الآخر قد وجد شيئاً في دلالة الاشتقاق اللفظي على المضمون فاختار ترجمته بإسلامية المعرفة بدلاً من ذلك»[2].

طرح بعض الباحثين فكرة إسلامية المعرفة، نرى من وجهة نظرنا أن هذه الفكرة كانت الأمتن معرفياً ومنهجياً، فبينوا أن العلوم الاجتماعية التي

(1) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية (بيروت: دار الهادي، 2003).
(2) إبراهيم عبدالرحمن رجب، مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، مجلة المسلم المعاصر، العدد 63، (1992).

وصموها بالغربية، بأنها تنطوي على رؤية إلى العالم مضمرة بين ثنايا مفاهيمها ونماذجها النظرية، تشكلت هذه الرؤية في سياق تاريخي معين، تضع الدين في قفص الاتهام، تستبعده من مصادر المعرفة، بل تحول إلى مجرد ظاهرة يمكن إخضاعها للدراسة مثلما ندرس الظواهر الاجتماعية الأخرى[1].

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن السبيل الوحيد لإقامة علوم اجتماعية منسجمة مع الرؤية الإسلامية إلى العالم، تحريرها من إحالات الفلسفة الوضعية، والعمل على إعادة وصلها بالنموذج المعرفي الإسلامي[2]، إلا أنها تعرضت إلى انتقادات معرفية حادة، تمثلت تلك الانتقادات في عدم قدرة باحثيها على القيام بخطوات إجرائية متممة لعملية الأسلمة؛ حيث بقيت المحاولة حبيسة الدعوة، ولم يتخطوها إلى تبيان الطريقة التي تتم بها هذه العملية، كذلك انتقدت إسلامية المعرفة في مسألة تديين المعرفة، على اعتبار أن المعرفة كونية، وأننا نسير في نفس اتجاه تمسيح المعرفة الذي عرفته الأمم الغربية في القرون الوسطى[3].

نعثر في هذا السياق، على مفهوم التقريب التداولي للعلوم، وهو يختلف جذرياً عن مفهوم تأصيل العلوم وأسلمة المعرفة، نعتقد أنه مفهوم يحتاج إلى تطوير مستمر ليعطي أُكُله المعرفي والمنهجي، وظَّفه علماؤنا في التراث الإسلامي للتعامل مع العلوم الوافدة إليهم من المجال التداولي اليوناني؛

(1) انظر: إسماعيل راجي الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995).
(2) انظر: إسماعيل الفاروقي، إسلامية المعرفة، المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات (بيروت: دار الهادي، 2001).
(3) أبو يعرب المرزوقي، «إسلامية المعرفة رؤية مغايرة»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 14، (1998)، ص148.

حيث تتمايز المجتمعات الحضارية فيما بينها على أســاس المجالات التداولية، فلكل حضارة إنسانية مجالها التداولي الخاص بها، «المجال التداولي ينبني على مبادئ ثلاثة تميزه عن غيره من المجالات الإجرائية: أولها، مبدأ التطبيق الذي يفصله عن المجــال الثقافي والاجتماعي، والثاني، مبــدأ الجمع بين التحقيق والتقويم الــذي يفصله عن المجــال الفكراني، والثالث، مبــدأ الجمع بين الشمول والدوام الذي يفصله عن المجال التخاطبي»[1].

من الســمات المميــزة للمجال التــداولي، أنه غير قابــل للتغير الجذري- الراديكالي، فيمكن أن تحدث انكســارات في المجال التداولي، «فقواعد مجال التداول تتعــرض للخرم كلما وردت على المجال ظواهــر ثقافية وحضارية منقولة، ســواء كان ذلك بسبب إقبال أهله على هذه الظواهر الأجنبية تقليداً لغيرهم، أو لحاجةٍ وجدوها في أنفســهم، أو بسبب إدخالها عليهم عنوة من قِبَل أهل مجال تداولي مخالف»[2]، هذا ما حدث مع نقل العلوم الإنسانية من المجال التداولي الغربي؛ حيث ســاهمت مضامينها في خــرم المجال التداولي الإســلامي، في المقابل، هذا لا يعني الانكفاء وعدم التواصل مع المجالات التداولية الأخرى، فلو كان: «كل نقل من مجال إلى آخر ضارّ، للزم عنه إنكار حقيقة قائمة، وهي التواصل الموجود بين المجالات التداولية المختلفة والذي أمد الحضارة الإنســانية بكليات ثقافية متنوعة ثابتة؛ وما النقل الضارّ إلا ما كان لا يفيد التواصل الحضاري بين المجــالات التداولية بقدر ما يفيد غلبة

---

(1) طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص248.

(2) المرجع نفسه، ص257.

مجال على آخر، وذلك بمحو أنماط وظائفه ومحق مضامين أصوله، بينما النقل غير الضار لا يطلب هذه الغلبة، ولا يعمل على سـحق الوظائف والمضامين التداولية للمجال المنقول إليه»[1].

بنـاءً على هـذا، إذا جئنا إلى علم الاجتماع في السـياقات الراهنة، نجد أنه ينتمي إلى المجال التداولي الغربي، وقد انطبعت مفاهيمه ونظرياته ومناهجه بأصوله الثلاثة: العقدية، واللغوية والمعرفية، بالإضافة إلى السياقات التاريخية والاجتماعيـة للمجتمعات الغربية، وانتقل عبر التواصل الثقافي والمعرفي إلى المجال التداولي العربي الإسـلامي. هنا، نسـجل ملحوظة في غاية الأهمية، وهـي أن هذا علم لم يكن له حيِّز معرفي داخل المجال التداولي الإسـلامي، ما عدا إشـارة ابن خلدون في مقدمته إلى علم العمران البشري، فما عدا هذا النص، كل التآليف الفلسفية والكلامية والفقهية في التراث الإسلامي تخلو نصوصها من الإشـارة إلى النظريات المعروفة اليوم في علم الاجتماع؛ لذلك القارئ المتمعن لنشـأة وتطـور هذا العلم في المجال التـداولي الغربي، يرى كيف انطبع بالمبادئ التداولية له[2]، ما يجعل من المحال أن ينتمي إلى المجال التداولي الإسـلامي، بل ونعتقد أنه أسـهم في إحداث خرم في هذا المجال، بسبب الحقائق المعرفية الصادمة لأصوله، فمثلاً موقفه المعرفي من الدين[3]، وآليـة الفصل التي اتبعهـا في فصل الوحي عن المعرفة الإنسـانية، وموقفه

(1) المرجع نفسه، ص266.

(2) انظر: ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرون (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص284 وما بعدها.

(3) انظر: قوانين المراحل الثلاث عند أوجست كونت (اللاهوتية، الميتافزيقية، الوضعية).

المعرفي المبني على الرؤية المادية للوجود والكون والإنسان.

هذا لا يعني الرفض العدمي لهذا التخصص المعرفي، فنحن في أمسّ الحاجة إليه؛ لأن أحد مظاهر الأزمة الفكرية في العالم العربي والإسـلامي، يتبدى في أزمـة المنهج العلمي الاجتماعي، «وبناء العلـوم الاجتماعية التي تمد الأمة- إلى جانـب المعرفة بدلالات النصوص بالمعرفة بالطبائع والوقائع والأحوال في الزمـان والمكان، حتى تتمكن الأمة من بناء فكرها ونظمها ومؤسسـاتها وسياسـاتها التي تحقق غايات الإسـلام وقيمه ومبادئه»[1]، لكن يحتاج هذا العلم إلى عملية تقريـب تداولي له، كما فعل علماؤنا في التراث الإسـلامي مع المنطق الذي نقلـوه من اليونان، وقاموا بتقريبه[2]؛ حيث لم يكن له موقع معرفي في المجال التداولي الإسلامي.

يشـير مفهوم التقريب التداولي إلى وصل المعرفـة المنقولة بباقي المعارف الأصلية، «أو قل، بإيجاز، جعل المنقول موصولاً، وبما أن الوصل، في جوهره، وصل بما هو أصلي، فإن التقريب هـو جعل المنقول مأصولاً»[3]؛ لذلك من الضروري وصل علم الاجتماع المنقول مـن المجال التداولي الغربي بالعلوم الأصلية في المجال التداولي الإسلامي، وصله من جهةٍ بعلوم الوحي (الفقه وأصوله، وعلوم القرآن وتفسيره، وعلوم العقيدة)، ومن جهةٍ أخرى وصله بالفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، ويكون محرراً وَفْق قواعد التداول اللغوي

---

(1) عبدالحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009)، ص65.

(2) انظر: ابن حزم، رسائل ابن حزم، تقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، ج4 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، 1981).

(3) طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع مذكور، ص237.

العربي، وألا تكون مضامينه صادمة لأصول المجال التداولي الإسلامي.

ليـس القصد من تقريـب العلوم التوفيـق بين علم الاجتـماع والوحي (علومـه)، «فالتقريب التداولي ليس هو التوفيـق؛ حيث إنه يرجع إلى مجال تداولي مخصوص من غير اقتضاء التعارض، ولا بالتسـهيل؛ حيث إنه يتعلق بتمام الأصول التداولية مع طلب السـلامة في الفاصل اللغوي، والصحة في الأصل العقدي، والعمل في الأصل المعـرفي»[1]؛ لأن عملياً التوفيق لم يثمر معرفياً، فسـعى العديد من الباحثين في عالمنا العربي والإسلامي للتوفيق بين معارف علم الاجتماع ومعارف الوحي الرباني، فانتهى بهم الأمر إلى التلفيق والتلبيس، ولم يفضِ إلى معرفة علمية بالوقائع الاجتماعية.

ليس القصد من التقريب المقاربة، «ولا هو بالمقاربة؛ حيث إنه يسـتند إلى اليقين وطلب المطابقة؛ أو نقول: إن التقريب يقترن بمجال التداول الأصلي على خـلاف التوفيق، ويطلـب التصحيح التداولي على خلاف التسـهيل، ويتوسـل باليقين التداولي على خلاف المقاربـة»[2]؛ إذْ لا يمكننا أن نقارب الظواهـر الاجتماعية انطلاقاً مـن نظريات اجتماعية، تنتمـي إلى فضاءات حضارية تختلف جذرياً عـن الفضاءات التي نقلت إليهـا هذه النظريات؛ لذلك لا تفيدنا المقاربة في دراسـة الظواهر الإنسانية والاجتماعية، بل يجب ممارسـة التصويب والتصحيح التداولي قبل توظيفهـا، «فمقتضى التقريب هو أن المنقول لا يمكن أن يؤتي ثماره، لا استشـكالاً ولا استدلالاً، حتى يتم

(1) المرجع نفسه، ص282.

(2) المرجع نفسه، ص282.

وصله بالمقتضيات التداولية للتراث، عقيدة ولغة ومعرفة، ولا وصل له بهذه المقتضيات حتى يخرج عن أوصافه المخالفة، ويدخل في أوصاف موافقة»[1].

وتخضع عملية التقريب التداولي لمجموعة من الآليات الصورية، «فإذا عرفت أن التقريب عملية تصحيحية لا تتم إلا على أساس تحيل اليقين في القواعد التداولية الأصلية، فاعلم أن هذه العملية لا بد لها أن تتوسل بآليات صورية تشترك في استعمالها جميع أنواع التقريب، تشغيلاً عقدياً أو اختصاراً لغوياً أو تهويناً معرفياً، وتشتمل هذه الآليات أنواعاً كثيرة منها: الجمع والتقسيم، والتعميم والتخصص...»[2]، على هذا الأساس، بإمكاننا توظيف هذه الآليات الصورية في تقريب علم الاجتماع في المجال التداولي الإسلامي، وهنا نكتفي بذكر ثلاث آليات صورية[3]، وهي:

- آلية الإضافة: «تقوم هذه الآلية في تكميل المنقول من وجوهٍ تجعله يتوافق مع المجال التداولي الأصلي ويحصل اطمئنان أهل هذا المجال إليه. وقد غلب استعمال هذه الآلية في المواضع التي يراد فيها دمج بعض عناصر المنقول في العناصر العقدية والمعرفية للمأصول التراثي»[4]، وتطبيق هذه الآلية على علم الاجتماع، يكون عن طريق إعادة النظر في الموضوعات التي يدرسها، والمناهج التي يستخدمها، وذلك بإخضاعها للمقدمات المعرفية للمجال التداولي الإسلامي، وتحرير المفاهيم من إحالتها الوضعية، كمفهوم الأسرة

---

(1) طه عبدالرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2015)، ص67.
(2) طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع مذكور، ص290.
(3) وضع طه عبدالرحمن ست آليات صورية للتقريب التداولي، نكتفي بذكر ثلاث آليات؛ لأننا نعتقد أنها كافية في عملية التقريب التداولي لعلم الاجتماع.
(4) طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع مذكور، ص290.

على سـبيل المثال، لا نكتفي بذكر عناصره، بل بإمكاننا أن نضيف له عناصر من علـم الفقه، حتى يكون أكثـر اندماجاً في المجال التداولي الإسـلامي، وبإمكاننـا تكميل العديد مـن النظريـات والمفاهيم انطلاقاً مـن الواقع الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات العربية والإسـلامية، «فاسـتمرت الأسرة في الدراسـات الاجتماعية تمثل، حتى الخمسينيات، وحدة اجتماعية أساسية وجوهرية ونواة المجتمع، لكن مع وصول العلمانية في الستينيات، في المجتمع الغربي، وعلمنة العلوم الاجتماعية بصورة شـاملة، أضحت الأسرة يُنظر إليها على أنها مجرد ثمرة تطور تاريخي، فلا شـأن مقدس بشـأنها، وأنها سؤال يجاب عنه لا مسلمة قبلها»[1].

- آلية الحذف: «تقتضي هذه الآلية أن يسقط من المنقول كل ما من شأنه أن يصادم مقتضيات المجال التداولي الأصلي، وأن يضعف اليقين فيما يتعلق منها بالأصل العقدي على الخصوص، وأن يفوت تحصيل الضروري من المعارف؛ حرصاً على توجيه طالب العلم إلى ما يفيده وتجنيبه ما يطول عليه الطريق في تحصيل مقصوده»[2]، تسـاعدنا هذه الآلية في عملية التقريب التداولي لعلم الاجتماع، في إعادة النظر في مفهوم الدين، والكثير من مفاهيم علم الاجتماع، كذلك علاقة المعرفة بالوحي، فلا يمكننا أن نقبل بالمفهوم السوسـيولوجي للدين، الذي يعتبره الباحثون الغربيـون مجموعة طقوس تولدت من رحم

(1) هبة رؤوف عزة، «الأسرة والتغير السياسي، رؤية إسلامية»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 2، (1995)، ص20.
(2) طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع مذكور، ص291.

المجتمعات[1]، وعليه، يصبح كل منقول من نظريات أو قضايا أو مفاهيم من علم الاجتماع مشروطاً قبوله، بعدم هتك أصول المجال التداولي الإسلامي.

- آلية الإبدال: «تقتضي هذه الآلية أن توضع مكان عناصر المنقول المصادمة للمجال التداولي والمخالفة لقوامه عناصر أخرى تناسب أصول هذا المجال: مضامين ووظائف»[2]، تسهم هذه الآلية في إدخال العديد من التغييرات على المضامين المعرفية لعلم الاجتماع، فيتصرف الباحثون في المضامين بالإبدال والإضافة، بأمثلة تنتمي إلى المجال التداولي الإسلامي، «فلا بد للمتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية أن يقوموا بنقد ذاتي بخصوص إبستيمولوجيتهم ومُسَلَّماتهم ومبادئهم ومناهجهم ونظرياتهم التي أنشؤوها واستعملوها في دراستهم للإنسان والمجتمع»[3].

2- المتطلبات المعرفية في عملية تأسيس علم العمران

تقتضي عملية التقريب التداولي لعلم الاجتماع، تحديد جملة الشروط المعرفية والمنهجية اللازمة في عملية تقريبه تداولياً، نعتقد أن أول خطوة في هذا الاتجاه، تتمثل في إعادة تسمية هذا التخصص المعرفي، فنرى أن تسمية علم العمران مناسبة له، من جهةٍ، تكتسي مفردة العمران دلالة عميقة في المجال التداولي الإسلامي، وهي أول تسمية أطلقها العلامة ابن خلدون على هذا التخصص المعرفي من جهةٍ أخرى، وسنوضح دلالتها في العناصر

(1) انظر: كتاب «الأشكال الأولية للحياة الدينية» لإميل دوركايم.

(2) طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع مذكور، ص291.

(3) محمود الذوادي، «ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني»، في عبدالوهاب المسيري وآخرون، إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998)، ص46.

اللاحقة؛ لذلك تحتاج عمليـــة التقريب التداولي إلى تحديد المتطلبات المعرفية والأسس المنهجية في تأســيس علم العمران، نجملها في نقطتين مركزيتين، وهما: الإطار الفلسفي والنموذج المعرفي، نبسط الكلام فيهما، كالآتي:

2-1- الفلسفة الائتمانية: الإطار المعرفي المرجعي لعلم العمران.

يتطلب التأسيس المعرفي لعلم العمران تأسيساً فلسفياً؛ لأن هذا التأسيس يتضمن جملة المبادئ التـــي يبنى عليها علم العمـــران، والتي تجعل وجوده مشروعاً معرفياً وبناءه معقولاً منهجياً، فإذا اتخذ علم الاجتماع من الفلسفات العلمانيـــة بمختلف مذاهبهـــا واتجاهاتها (الوضعية، الوجوديـــة، التأويلية، الوضعية المنطقة، الظاهرتية...) إطـــاراً مرجعياً له، فإن علم العمران يجعل من الفلسفة الائتمانية إطاره الفلسفي المرجعي.

إذا كانت الفلســـفة الغربية بمختلف مذاهبها تتوسل بالعقل المجرد وحده، واقعة في شـــبهات الانقلاب والانتكاس، «فإن الفلســـفة الائتمانية تنبني على العقل المؤيد، متقية مفاســـد العقل المجرد وعوائق العقل المسدد، ويتضح هذا التفاوت العقلي بين الفلسفة الائتمانية والفلسفات المعهودة غير الائتمانية شأن الفلسفة الدهرانية متى قارنا بين مبادئ العقل الأولى التي تتحد بها الفلسفة غير الائتمانية، والتي هي مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع»[1].

بناءً على هذا، تنهض الفلسفة الائتمانية على ثلاثة مبادئ رئيسة، وهي:

- **مبدأ الشهادة**: يقوم مبدأ الهوية في الفلسفة الدهرانية على مبدأ الشيء هو

(1) طه عبدالرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص14.

هو، بينما مبدأ الشـــهادة الشيء هو هو متى شهد عليه غيره، «فيقوم هذا المبدأ في تقرير أن الشـــهادة بمختلف معانيها تجعل الإنسان يستعيد فطرته، محصلاً حقيقة هويته ومعنى وجوده، بَدْءاً بشهادة الإنسان في العالمين: الغيبي والمرئي التي يقر فيها بوحدانية الله، وشهادة الخالق على هذه الشهادة»[1].

- **مبدأ الأمانة:** يقع مبدأ الأمانة على طرف النقيض من مبدأ عدم التناقض في الفلســفة الدهرانية، الذي يقتضي أن الشيء ونقيضه لا يجتمعان، بينما في الائتمانية الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولاً، «فيقوم هذا المبدأ في تقرير أن الأمانة بمختلف وجوهها تجعل الإنســـان يتجرد من روح التملك، متحملاً كافة مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله، بَدْءاً بالمسؤولية عن الأفعال وانتهاءً بالمســؤولية عن الناس، والمسؤولية عن سواهم من الكائنات الحية، والمسؤولية عن الأشياء»[2].
- **مبدأ التزكية:** «يقوم هذا المبدأ في تقرير أن التزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له يجعل الإنسان يجاهد نفســه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحيــة المنزلة؛ ابتغـــاءَ مرضاة الخالق جل جلالـــه، وحفظاً لأفضلية الإنســـان في الوجـــود»[3]، ويترتب على هـــذا المبدأ أن الإنســـان ماهية أخلاقية؛ لذلك «واجب الإنســـان، في العالم الائتماني، أن يطلب التقدم المعنوي كـــما يطلب التقدم المادي، بل واجبه أن يجعل التقدم المادي تابعاً

(1) المرجع نفسه، ص14.
(2) المرجع نفسه، ص15.
(3) المرجع نفسه، ص16.

للتقدم المعنوي، وإلا لا تقدُّم في إنسانيته»[1].

تعتبر هذه المبادئ الفلسـفية بمثابة الأعمدة المعرفية التي ينبني عليها علم العمـران، فبناءً على المبادئ الثلاثة: مبدأ الشـهادة، ومبـدأ الأمانة، ومبدأ التزكية، «يتبين أن الفلسـفة الائتمانية تسـتمد عقلانية التأييد من النصوص المؤسسـة للتراث الإسـلامي، متضمنة لفئات ثلاث هي: فلسفة الشهادة، وفلسـفة الأمانة، وفلسـفة التزكية؛ لذلك كانت جديـرة بأن توصف بأنها فلسفة إسـلامية حقيقية»[2]، وبالتالي، ينسـج علم العمران شبكة مفاهيمه ومناهجه ونظرياته على أساس هذه المبادئ المحورية.

3- الأسس المنهجية في عملية تأسيس علم العمران.

3-1- في مفهوم النموذج المعرفي.

لنحدد مفهوم النموذج في البداية، نشير إلى أن هناك العديد من المصطلحات التي أُطلقت على مفهـوم البراديغم: النموذج المعرفي، النظام المعرفي، النمط المثالي، الإبستيمي...على الرغم من شيوع اسـتخدام مفهوم النموذج، فإنه «يبقـى مفهوماً غامضاً؛ إذْ تنطوي كلمة النموذج كما يقول لوغاي على معانٍ مختلفة جداً من قبيل المحاكاة والمثال والأنموذج والنمط والتمثل»[3].

وتشـير كلمة النموذج في الجذر اللغوي إلى المثال أو المقايسـة، «فالكلمة الفرنسـية القديمـة model تعني القالب، وتتضمن فكـرة القيس، وهي

(1) المرجع نفسه، ص17.

(2) المرجع نفسه، ص19.

(3) جون ماري لوغاي، التجربة والنموذج، مقال في المنهج، ترجمة سفيان سعد الله (تونس: المغاربية للطباعة والنشر، 2009)، ص13.

منحدرة من اللفظ اللاتيني modukus الذي ينحدر بدوره، دون شك، من اللفظ اللاتيني الشعبي medullus ومن اللفظ الإيطالي modello، وللفظ نموذج في لغات عديدة تغيرات مصحوبة بفوارق معنوية دقيقة من قبيل لفظ model في اللغة الألمانية، ولفظ medello في اللغة الإيطالية... إلخ»[1]، وأول من استخدم هذا المفهوم في دراسة تاريخ تطور العلوم «توماس كون» في كتابه الشهير «بنية الثورات العلمية»، ووسمه بالنموذج الإرشادي، «فلكل علم قياسي له نموذج إرشادي يتحكم في إطاره، وله معنيان: الإنجازات العلمية المعترف بها عالمياً، وتمثل في الحقيقة من الزمن المشكلات والحلول النموذجية عند مجتمع الباحثين العلميين، أو مجموعة القيم المشتركة والالتزامات بين الباحثين أعضاء المجتمع العلمي»[2] .

توسعت بعدها الدائرة الدلالية لهذا المفهوم، وبدأ يشغل مكانة مميزة في الدرس الإبستيمولوجي المعاصر، باعتباره أداة منهجية تمكننا من دراسة تاريخ تطور العلوم من جهةٍ، وباعتباره أداة منهجية في دراسة الظواهر في العلوم، من جهةٍ أخرى، وعرف هنري ألتان النموذج على أنه: «مجموعة من الأفكار، هو مفاهيم تشكل الإطار المرجعي للفكر، وتنظم الأبعاد التجريبية للمعرفة، وتفسر النتائج وتتيح لنا صياغة النظريات»[3].وهنا، يتم توظيف النموذج كإطار معرفي مرجعي يتبناه الباحثون في دراسة الظواهر وتحليلها وتفسيرها.

---

(1) المرجع نفسه، ص37.

(2) شوقي جلال، على طريق توماس كون، رؤية نقدية لفلسفة تاريخ العلم في ضوء نظرية توماس كون (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، 1997)، ص119.

(3) **Gay Runlhard.«Problématisation et conception de paradigme: approche épistémologique».ASTER. n°40** (2005).**p**.206 .

من الباحثين مَن اعتبر أن النموذج بمثابة أداة منهجية، نوظفها في دراسة الظواهر الاجتماعية، كما يحضر ذلك في الممارسة المنهجية لماكس فيبر، عندما استخدم النمط المثالي في دراسة ظاهرة الفعل والسلطة والبيروقراطية في المجتمعات الحديثة، «والنماذج المثالية سلسلة من الأحداث التي نضعها من خلال فكرنا، والتي تكون مطابقة للأحداث في الواقع التجريبي، وقابلة للتجربة والتحليل، فهي إذاً أدوات تقنية تسمح للباحث باستجلاء المعنى الواقعي لظاهرةٍ تجريبيةٍ ما، ومن أجل أن تتم بلورتها، فيجب على الباحث أن يكون مشبعاً بالمعرفة، وأن يعتمد على التجربة»[1].

ونظراً لعدم قدرة الباحثين على الإحاطة الكلية والشاملة بالظواهر، يلجؤون إلى تشييد النماذج كأدوات منهجية لدراستها؛ لأن النموذج يقوم على ثلاثة عناصر منهجية أساسية: «اختزالية (بعض خصائص الواقع تدرك وحدها من خلال النموذج)، انحيازه (يكون التمثل موجهاً بأدوات الملاحظة والتفكير النظري، ولكن أيضاً بأهداف المنمذج)، قابليته للعكس (يكون النموذج في الآن نفسه تجريداً للواقع موجوداً مسبقاً وطرازاً بدئياً أو سنداً لبناء مستقبلي»[2]، تمكن هذه العناصر الباحثين من السيطرة وتحديد السمات الرئيسة للظواهر، ومن ثَمَّ تسهل عليهم دراستها.

بالنتيجة، تهيمن النماذج المعرفية على الباحثين في حقلٍ معرفيٍّ ما، وتتحول

(1) إكرام عدنني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر (بيروت: منتدى المعارف، 2013)، ص8.
(2) جون فرنسوا برونشتاين وآخرون، مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، ترجمة هدى الكافي وآخرون (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010)، ص47.

مع مرور الوقت فرضيات النموذج ومناهجه إلى طريقة تفكير منهجية يتبعها الباحثون في دراســة الظواهر المختلفة، وتصل إلى مســتوى منظومة فكرية، وكما نعلم، أن كل منظومة فكرية لها عدد «من المســلمات التنظيمية الذاتية- البيئية- المجددة التي تضمن وحدتها وهويتها واســتقلاليتها واستمراريتها؛ فتمكنها من تحويل وتغيير واستيعاب المعطيات التجريبية التي تدخل ضمن صلاحيتها، وتتكاثر من خــلال العقول/ الأدمغة في الظروف الاجتماعية- الثقافية الملائمة»[1].

مــن هذا المنطلق، نجــد أن علم الاجتماع نهض عــلى مجموعة من المبادئ المعرفية والأســس المنهجيــة، يمثــل النموذج المعــرفي بثنائيته الشــهيرة (الوضعاني- التأويلي) إطاره المنهجي المرجعي، من المعروف لدى الباحثين في فلسفة العلوم، أن هذه المبادئ تبقى غير قابلة للبرهنة عليها، وبالتالي، يحق لكل جماعة حضارية أن تختار ما يناســبها من مبادئ ومقدمات معرفية. «لقد كان «فيــبر» يعي أن كل نظرية بما في ذلك النظريــة الطبيعية الأكثر صلابة- تتكئ على مبادئ غير قابلة للبرهنة، بعبارة أخرى ينبغي ألا تكون العبارات الأساسية لنظرية ما مبادئ، لقد كان يرى المبادئ باعتبارها افتراضات مؤقتة، يتم إمساكها أو رفضها بناءً على أهمية النتائج التي تولدها»[2].

نهض علم الاجتماع على النموذج المعــرفي بثنائيته (الوضعاني- التأويلي)، وترجع جذور هذه الثنائية الشهيرة إلى التأثير الذي مارسه المؤلفان الشهيران

(1) إدغار موران، المنهج، الأفكار: مقاماتها، وحياتها وعاداتها وتنظيمها، ترجمة جمال شحيد، ج4 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص205.
(2) ريمون بودون، «العلوم الاجتماعية والنسبيتان»، ترجمة محمد مصباح، مجلة إضافات، العدد 13 (شتاء 2014)، ص104.

في علم الاجتماع: إميل دروكايم وماكس فيبر؛ «حيث كان مشروطاً لفترة طويلة بتطوير هذا التخصص العلمي، على الرغم من تنوعها، إلا أن مقاربات هذين المؤلفين تلتقيان بشكل أساسي حول الأبعاد الفردية لصالح مصفوفة ذات نطاق واسع، الواقعة الاجتماعية والتضامن الاجتماعي من جهةٍ، والفعل الاجتماعي والعقلانية من جهةٍ أخرى»[1].

الخلاف بين هذين النموذجين الفرعيين في علم الاجتماع، محكوم بالإجابة عن سؤالين مهمين، السؤال الأول من صيغة أنطولوجية (وجودي): ما طبيعة الوجود الاجتماعي؟ ما الصلة بين الذات وموضوعها من الناحية الأنطولوجية؟ «فالسؤال الأنطولوجي وهو سؤال من ماذا، يتعلق بالطبيعة وشكل الواقع الاجتماعي، يسأل الباحث الاجتماعي عن الظواهر هل هي حقيقة موضوعية، موجودة مستقلة عن العقل الإنساني»[2]، ويترتب على هذا السؤال سؤال آخر مجاور له، وهو السؤال الإبستيمولوجي، ما هي شروط إمكان معرفة الوجود الاجتماعي؟

قدَّم كل من النموذجين في علم الاجتماع إجابتين متناقضتين من حيث الشكل العام، بالنسبة للبراديغم الوضعي الذي يمثله أوجست كونت، يرى أن الوجود الاجتماعي منفصل بشكل كلي عن الذات الإنسانية؛ تأكيداً على ثنائية الذات العارفة والموضوع، «أو الطرف العارف والطرف القابل

(1) **Roberto Cipriani**.«**L'analyse qualitative comme approche multiple**». **Sociologies**.**Théories et recherches**.05 **November** 2009.**Accessed on** 10 **April** 2019.

(2) **Ibid**..**p**.12.

للمعرفة، في مستويين ضمن علمية البحثية، فالباحث والمبحوث أو الفاعل والموضوع يتم تصويرهما عقليــاً في صورة نموذج ثنائي»[1]، ترتب على هذا الفصل المنهجي العديد من المفاهيم، كالرؤية الطبيعية للإنســان، واستبعاد القيم، ونزع القداســة عن الدين، والتأسيس لما يُعرف بالموضوعية المحايدة، التي ترى أنه بقدر ما يتعامل الباحث مع الظواهر والمشــكلات الاجتماعية كأشياء خارجية ومســتقلة عنه، «ينجح في دراستها موضوعياً؛ لذلك يجب عليــه تنحية كل اعتبار انفعالي أو عاطفي أو قيمــي، أو طائفي والتحرر من ســلطة العرف الاجتماعي، والابتعــاد عن الأحكام المتسرعــة والارتجالية ليستطيع سبر غور الحدث، وإدراك كنه وتشخيص المسببات الآلية والثانوية في وقوع الحدث دون التأثر بالشائع وبالميول المسبقة»[2].

الإجابة المنهجية عن الســؤال الأول بالنسبة للنموذج التأويلي، ترى أنه لا وجود لهذه الثنائية (الــذات- الموضوع)، وإنما توجد ذات عارفة وموضوع قابــل للتعرف عليــه، ترجع الجذور الفلســفية لهذا النموذج إلى الفلســفة التأويليــة، التي صاغها فلهلم دلتاي، الذي يــرى أن موضوع علوم الروح (الاجتماعية) يختلف جذريــاً عن موضوع علم الطبيعة، «فلعل الإنســانية لدينا، من حيث تحصل بالإدراك والمعرفة، واقعة طبيعية، وهي، بهذه الحال، إنما تدخل في نطاق المعرفة العلميــة الطبيعية، أما إن أخذناها كموضوعات لعلوم الروح، فإنها لا تتجلى إلا من حيث تصير الحالات الإنســانية حالات

(1) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص53.
(2) عبدالغني عماد، البحث الاجتماعي، منهجيته، مراحله، تقنياته (بيروت: منشورات جروس برس، 2002)، ص26.

معيشــة، ومن حيث ترد إلى العبارة في تجليات الحياة، ومن حيث يتيسر فهم هذه العبارات»[1].

3-2- النموذج المعرفي الإسلامي كإطار منهجي مرجعي لعلم العمران

إذا قام علم الاجتماع على هذا النموذج المعرفي بثنائيته الشهيرة، منطلقاً من الأســس الفلسفية والمعرفية للمجال التداولي الغربي، فإننا نجد كدارسين له من خارج الدائرة الحضارية الغربية، أن كلا النموذجين يستبعدان الدين من مصادر المعرفة، وينطلقان من رؤية مادية للوجود، نزعت القداسة عن الدين والإنســان، وبالتالي، علم العمران المراد تأسيسه، لا ينهل من هذا النموذج المعرفي بثنائيته، وإنما يقوم على مبادئ وأســس النموذج المعرفي الإسلامي، وهناك أربعة مبادئ منهجية لهذا النموذج، نوجز القول فيها كما يلي:

- التوحيد كرؤية للعالم في النموذج المعرفي الإسلامي، يحتاج تأسيس علم العمران إلى تأســيس منهجــي له؛ لأن هذا التأســيس يتضمن جملة المبادئ المنهجيــة التي ينبنــي عليها هذا العلــم، وليس المنهج هنــا جملة الخطوات الإجرائية التي يتبعها الباحثون في دراسة الظواهر الاجتماعية، وإنما نتحدث هنا عــن ميثودولوجيا المنهج، يأتي في مقدمة هــذه المبادئ: التوحيد، فيعتبر القيمــة المركزية لنظام المعرفــة في علم العمران، التوحيــد هو قمة الهرم في المنظومة القرآنية، «عنه تتفرع ســائرها، وعليه يقوم بناؤها، والتوحيد الذي يأخذ هــذا الموقع لأمن هذه المنظومــة، هو ذلك الذي جاء القــرآن به نقيّاً

(1) فلهلم ديلتاي، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ترجمة فتحي انقزو (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2015)، ص55.

خالصاً سليماً من شائبة الشوائب، فلو شابته أو خالطته الأخلاط فقد نقاءه، وبطلت فاعليتــه، أو ضعف أثره وانطفأت جذوتــه، وتوقفت تجلياته»[1]، وبالتــالي، يعتبر التوحيد مبدأ في المعرفة، فيرى الفاروقي أن: «لُباب التوحيد بوصفه مبدأ المعرفة، هو الإقرار بأن الله تعالى هو الحق، وأنه واحد لا شريك له. ويســتبطن هذا الإقرار وجوب رد أمر البث في كل خلاف إليه ســبحانه وتعالى، وبأنه لا دعوى تستعصي على المعايرة والبتّ القاطع فيها، والتوحيد إقرار بأن الحقيقة قابلة لأن تُعرف، وأن بوســع الإنســان أن يصل إليها»[2]، ويتجــلى هذا المبدأ في علــم العمران، بإمكان صياغــة معرفة حول الوجود العمراني ومختلف ظواهره.

ينطلق علم العمــران من التوحيد كرؤية إلى العــالم؛ لأن الرؤية إلى العالم متشابكة بعمق في فلسفة العلوم الاجتماعية، «فيتداخل مفهوم رؤية العالم مع بعض الأدوات المنهجية المعرفية التي يســتخدمها المفكر والباحث في تحليل الظواهــر والوقائع والأفــكار؛ بهدف تمكينه من رؤيــة كلية للموضوعات المتفرقة، ارتباط الــكلي بالجزئي، والعامّ والخاصّ، حتــى تتحقق الإحاطة بالظاهرة موضوع الدراســة ويتحصل الإدراك الشــمولي لها، فالعلاقة بين رؤية التفاصيل والرؤية الكلية ليســت بالعلاقة السطحية البسيطة، وإنما هي علاقة تفاعلية جدلية معقدة»[3]، فإذا نهض علم الاجتماع على رؤى مادية إلى

(1) طه جابر العواني، التوحيد والتزكية والعمران (بيروت: دار الهادي، 2003)، ص11.

(2) إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، ترجمة السيد عمر، هيرندن (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2016)، ص90.

(3) فتحي حسن ملكاوي، «رؤى العالم والعلوم الاجتماعية»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 45، (2006)، ص54.

الوجـــود الاجتماعي، فإن علم العمران يعتبر التوحيد رؤيته إلى العالم، نحدد بناءً عليها موضوعات الدراســـة في علم العمران، وتمكننا من صياغة مناهج لدراسة الظواهر العمرانية.

بناءً على الرؤيـــة التوحيدية إلى العالم، يمكننا تقديـــم تصورات ومفاهيم تتعلـــق بالمجتمع، والوجود، والإنســـان، تختلـــف جذرياً عـــن تلك التي هيمنت على علـــم الاجتماع ولا تزال، فكما نعلـــم في المجال التداولي الغربي «حل العلم محل الديـــن بوصفه مرجعاً فكرياً أولاً ومحـــدداً وحاكماً وراعياً للنظرة العالمية الثقافية، وحل عقل الإنســـان والرصد التجريبي محل العقيدة اللاهوتية والوحي الكتابي المقدس، بوصفها الوســـيلة الرئيسة لفهم الكون بالتدريج»[1].فاستبعد علم الاجتماع الدين من مصادر المعرفة، واعتبره أحد أدوات ترســـيخ الحداثية في المجتمعات الغربية، فنـــزع عنه طابعه المقدس، وعمل على أنسنته بزعم رواده ومؤسسيه.

إذا كان النمـــوذج المعـــرفي الغربي ينكـــر الآمرية الإلهية، فـــإن النموذج الائتماني على عكسها، «يقر بهذه الآمرية باعتبارها الأصل في وجود القواعد الأخلاقية، بل يقر بصفة إلهية أخرى تقارنها وهي ما نسميه الشاهدية، جاعلاً منها أساس عملية التخلق الإنساني»[2]، يسهم هذا المبدأ في بناء علم العمران انطلاقاً من الآمرية الإلهية، التي اســـتبدلتها العلوم الاجتماعية الغربية بآمرية

(1) ريشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ترجمة فاضل جنكتر (أبوظبي: دار العبيكان، 2010)، ص341 - 345.

(2) طه عبدالرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص93.

الفرد، أو آمرية المجتمع، أو آمرية الثقافة[1].

- **مصادر المعرفة في النموذج المعرفي الإسلامي**، قام علم الاجتماع على نظرية المعرفة في العلوم الطبيعيـة، والتي تجعل من مبحث الوجود (الأنطولوجيا) تابعاً لمبحث المعرفة (الإبستيمولوجيا)، فإن في المعرفة الإسلامية يتبع مبحث الوجود (الأنطولوجيا) مبحث المعرفة (الإبستيمولوجيا)، فهناك ثلاث ركائز أساسية لمعرفة الإبستيمولوجيا الإسلامية، تتمثل في: «أ-العلاقة الاعتمادية بين الوجود والمعرفة، والتي تؤدي إلى علم معرفة محدد وجودياً الإبستيمو-أنطولوجيا)، ب- الاختلاف في المستويات المعرفية، ج- المواءمة بين مصادر المعرفة للوصول إلى وحدة الحقيقة»[2]، على هذا الأسـاس، تنبني المعرفة في علم العمران على مبحث الوجود، متجاوزة جدلية الذاتي والموضوعي التي عرفها علم الاجتماع.

يقر مبحـث الوجود (الأنطولوجيا) في الرؤيـة التوحيدية بثلاث مراتب وجودية: الله والإنسـان والطبيعة، وهناك علاقة تفاعـل بين هذه العوالم، فالصلة بين الله والإنسان كانت عن طريق الوحي (القرآن والسُّنَّة)، وعلى هذا الأسـاس، تنبني نظرية المعرفة في الإسلام على التوحيد، الذي يبني للإنسان المنهج العلمـي، «والنظام المعرفي، ويحـدد له كل ما يتعلـق بالمعرفة، بَدْءاً بالمنهج والنموذج، وفلسفة المعرفة وتاريخها وتصنيفها، ومصادرها، وانتهاءً

(1) انظر: عبدالحليم مهورباشة، «طه عبدالرحمن ونقد النموذج الاجتماعي الأخلاقي عند إميل دوركايم»، مجلة إضافات، العدد 38/ 39، (2017).

(2) أحمد داود أوغلو، النموذج البديل، أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية، ترجمة طلعت فاروق محمد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019)، ص128.

بوظائف العلم والمعرفة في حياة الإنسان والمجتمع»[1]، هذا التصور مناقض تماماً للنظرية المعرفية الغربية؛ لأنها تنكــر مبدأ الألوهية من البداية، وتعتقد أن الوجود يضم: الإنســان والطبيعة؛ لذلك جعلت من الوجود مبحثاً تابعاً للمعرفة[2]؛ لذلك، الفارق الأساسي بين النظرة الإسلامية إلى العالم والنظرة الغربيــة «يكمُن في التناقض بين نظرية المعرفة الإســلامية المحددة وجودياً، والوجود المحدد بنظرية المعرفة في التراث الفلسفي الغربي»[3].

من هذا المنطلق، تتعدد مصادر المعرفة في نظرية المعرفة الإســلامية، وهذا يعني أن عــلى علم العمران أن يأخــذ بالقرآن الكريم كمصــدرٍ للمعرفة، بالإضافــة إلى الوجــود الاجتماعي، فأهم ما أســس له القــرآن فيما يتعلق بالعلوم، ليــس ذكر تفاصيلها أو كلياتها، «هذه الرؤيــة الكلية القرآنية التي تربط بين العالم الغيبي والشهادة ربطاً وثيقاً من الاستحالة بمكانٍ على العقل البــشري أن يقوم ببنائها بمعزلٍ من الوحــي، ومعلوم أن الوجود ليس مادة مجردة؛ إذْ هناك من الأمور الغيبية المتعلقة بالإنسان ما لا يمكن أن يناله العلم في إطاره المادي المجرد إطلاقــاً، وذلك نحو المبدأ والمصير والغاية العليا من الخلق، فضلاً عن معرفة الخالق نفســه وتدبيره»[4]، على هذا الأساس، ينهل علم العمران من مصادر معرفية متعددة، من بينها الوحي (القرآن والسُّــنَّة)

---

(1) طه جابر العلواني، «القيم بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية في المنهج المعرفي القرآني» في نادية محمود مصطفى وآخرون، القيم في الظاهرة الاجتماعية (القاهرة: درا البشير للثقافة والعلوم، 2011)، ص 112.

(2) أول من أسس لهذا التصور في المجال التداولي الغربي الفيلسوف رينيه ديكارت، صاحب الكوجيتو الشهير: «أنا أفكر إذن أنا موجود»؛ حيث أعطى أسبقية للذات العارفة على الوجود.

(3) المرجع نفسه، ص15.

(4) جمال الدين عبدالعزيز شريف، «علاقة القرآن بالعلوم»، مجلة تفكر، مجلد 11، العدد 2 (د.ت)، ص140.

كمصدر مؤسِّس لهذا التخصص المعرفي، وســنوضح لاحقاً كيف تنعكس هذه التعددية في المصادر على موضوعاته، وعلى منهجه في دراســة الظواهر العمرانية.

- التكامــل المعرفي بين العلــوم في النموذج المعرفي الإســلامي، تتكامل العلوم وتتداخل فيما بينها تحقيقاً لمبــدأ التوحيد المركزي في النموذج المعرفي الإسلامي، والتكامل مبدأ منهجي في غاية الأهمية، يؤسس لتصورات جديدة للعلم ولمفهومه ولطرائقه البحثية، «فالتكامل بين ثلاثة مســتويات متضايفة متلازمة هي: التكامل بين مصدري المعرفة الوجود والوحي، والتكامل بين أداتي المعرفة العقل والحس، والتكامل بــين المصادر والأدوات، وقد ارتبط هــذا المفهوم بالجمع بين القراءتين: قراءة الوحــي وقراءة الوجود، أو قراءة الكتاب المســطور وقراءة الكتاب المنظور»[1]، هنا، نحقق نوعاً من التكامل بين مصادر المعرفة في علم العمران، كما يمكننا أن نوظف التكامل بين طرائقه المنهجية في دراسة الظواهر العمرانية.

يعتــبر التكامل المعرفي مبدأً أساســياً في التداخل بــين العلوم في النموذج المعرفي الإسلامي، تحقيقه في علم العمران يكون عن طريق فتح علم العمران علاقة تواصل معرفي مع الوحي (علومه)، الفقه نموذجاً، على اعتبار أنه من العلوم المعيارية الحاكمة على السلوك الإنساني، ومن جهةٍ أخرى، ينفتح على الفلســفة الإسلامية؛ ما يعزز به مبادئه المعرفية وطرائقه المنهجية، كما أنه على

(1) فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011)، ص291.

علاقــة مباشرة بعلوم البيان؛ لأن اللغة هي الوســيلة التي تتجلى من خلالها العلوم والمعارف.

- الغائيــة الأخلاقية للعلم في النموذج المعرفي الإســلامي، أو ما ســماه علماؤنا في التراث الإسلامي بمفهوم العلم النافع، فلا وجود لعلمٍ من أجل العلم، أو علمٍ من أجل الاســتمتاع النظري بالقضايا الفكرية، كما حدث في المجال التداولي اليوناني، عندما جعلوا التأمل الفكري فضيلة إنســانية.فكل علم لا يترتــب عليه عمل باطل في تراثنا المعرفي الإســلامي؛ «فالعلم مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يرغب في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة، لــو جعل الله تعالى الجِبِلَّة البشرية مقصورةً على تحصيل العلم دون تقويم العمل أمــراً زائداً، وإما تبعاً عارضاً، لولا أنهــا كانت كذلك لما كان عدمها ليخل في عمارة العباد، وسياســة العبــاد»[1]، من هذا البعد العملي أو التطبيقي للعلوم، يســهم علم العمران في عملية الإعمار الكوني وَفْق الرؤية التوحيدية إلى العالم، عن طريق إجراء الدراســات والأبحاث التي تهدف إلى التنظيم الاجتماعي والإنســاني والحضاري وَفْق الرؤية التوحيدية، وتساعد هذه الدراســات الإنسان المســلم على تأدية الأمانة ورســالة الاستخلاف الحضاري.

في نفس الســياق، لا وجود لعلمٍ بدون ضابط أخلاقي، كما هو حاصل في المجال التداولي الغربي؛ حيــث تحرر العلم من كل ضابط قيمي، وراح تحت

---

(1) أبو الحسن العامري، كتاب الإعلام بمناقب الإسلام (الرياض: مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، 1988)، ص75.

النزعة البراغماتية يجري أبحاثاً ودراسات، نتائجها أضرت بالإنسانية أكثر مما نفعتها[1]؛ لذلك علم العمران ينضبط بالرؤية الأخلاقية الإسلامية للعلوم، «فالشـــاهد على ذلك وجود مفهومين أساسين في الممارسة العلمية الإسلامية أحدهما العلم في مقابل العلم الضار [...] والثاني العلم المستعمل، والمراد به العلم الذي ثبت العمل به على مقتضى هذه القواعد»[2].

- المبحث الثاني: علم العمران (الموضوع، والمنهج، والمفاهيم)

1- الفعل العمراني موضوع علم العمران.

يُعَـدّ موضـوع العلم من بين المحددات الإبسـتمية الرئيسـة التي تمنحه شرعية معرفية، وكما أشـار علماؤنا في التراث الإسـلامي، «أن لكل علم لا محالة موضوعاً ينظر فيـه ويطلب فيه ذلك العلم أحكامه، كبدن الإنسـان للطبيب، والمقدار للهندسة، والعدد للحساب، والنغمة للموسيقى، وأفعال المكلفين للفقه، وكل علم من هذه العلوم لا يوجب على المتكفل به أن يثبت أن للإنسـان فعلاً، وعلم الهندسـة له مقدار، بل يتكفل به إثبات ذلك علم آخر»[3]؛ لذلك لا بد من تحديد موضـوع علم العمران، حتى نمنحه هويته المعرفية الخاصة، فلا نكرر موضوعات تدرسها تخصصات معرفية أخرى.

إذا جئنـا إلى علم الاجتماع في المجال التـداولي الغربي، نجد أن موضوعه تقلب في تسـميات عديدة، في البداية، أطلق عليه مؤسسـه أجست كونت

(1) انظر: زيغمونت باومان، الحداثة والهلوكوست، ترجمة حجاج أبو جبر (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2014).

(2) طه عبدالرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص233.

(3) أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص122.

الفيزياء الاجتماعية؛ تأسياً بالعلوم الفيزيائية، ثم ما لبث أن تم تعريفه بالعلم الذي يهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية كأشياء عند إميل دوركايم، «يكفينا أن نلاحظ أن هذه الظواهر الاجتماعية هي المادة الوحيدة الممنوحة إلى عالم الاجتماع [...]، أن دراسة الظواهر كأشياء هي بدراستها بصفتها المادة الأساسية التي ينطلق منها العلم، أن الظواهر الاجتماعية هي حاملة، من دون شك لصفة الشيء»[1].

في حين يرى ماكس فيبر أن علم الاجتماع يدرس الفعل الاجتماعي، «علم الاجتماع (يحمل هذا المصطلح معاني عديدة ومبهمة) هو العلم الذي يقترح الفهم من أجل تأويل الفعل الاجتماعي، وكذلك الشرح التفسيري لمجرى الفعل الإنساني وآثاره»[2].استمر هذا الجدل في تحديد موضوع علم الاجتماع إلى يومنا هذا، إلا أنه يمكننا ضبط موضوع علم الاجتماع وَفْق منظورين رئيسين، المنظور الأول: الذي يشكِّل النموذج الوضعي مرجعيته، يتمثل موضوع علم الاجتماع في المجتمع، موضوع له وجود خارج الذات، وهنا، تعطى أسبقية للمجتمع على الفرد، المنظور الثاني: الذي يمثل النموذج التأويلي مرجعيته، فينطلق من الفرد/ الفاعل/ الذات الاجتماعية، يعطي أسبقية للفرد على المجتمع، ويعرف الظواهر الاجتماعية كمحصلة للأفعال الاجتماعية.

---

(1) إميل دوركايم، قواعد المنهج السوسيولوجي، تعريب سعيد سبعون (الجزائر: دار القصبة للنشر، 2008)، ص54.

(2) **Max Weber.Economie et société**1.**Les catégories de la sociologie.Translated by Julien Freuned et al.(Paris: Libraire Pion**.1971).**p**.18.

نطرح سـؤالاً عميقاً يتغافل عنه الباحثون في العالم العربي، عندما يركزون على أن الإنسان موضوع علم الاجتماع، لكنهم لا يطرحون سؤالاً عن مفهوم الإنسان في السوسـيولوجيا، فهناك موقف معرفي وقيمي من الإنسان نعثر عليه بين ثنايا الخطابات السوسيولوجية، رغم زعمها أنه لا يهمها إلا الرؤية الاجتماعية للإنسـان، إلا أننا نعتقد أن هناك مفهوماً للإنسـان يأخذ شكل مُسَلَّمة خفية في علم الاجتماع، ترى الإنسان كائناً مادياً -طبيعياً، نازعة عنه كل قداسة دينية، تشكِّل الفلسفة العلمانية- المادية بمختلف تياراتها مرجعيته الأساسية؛ حيث ترى هذه الفلسفة أن المادة الحية هي الشرط الوحيد للحياة للطبيعة والإنسـان، «ومن ثَمَّ فهي ترفض الإلـه كشرطٍ من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان نفسه إن كان متجاوزاً للنظام الطبيعي/ المادي؛ ولذا الفلسـفة المادية ترد كل شيء في العالم (الإنسـان والطبيعـة) إلى مبدأ مادي واحد، وهو القوة الدافعة للمادة والسارية في الأجسام والكامنة فيها»[1].

قطع علم الاجتماع في المجال التداولي الغربي صلته بالدين بشـكل نهائي، بل وتحول إلى أداة لإثبات طروحات الفلسـفة الغربية عن فصل الدين عن الإنسـان[2]؛ حيث فصلت العلوم الاجتماعية بين الدين ومفهوم الإنسان، «وأسسـت لمفهوم الإنسـان الطبيعي-المـادي الخالي مـن كل قيمة غيبية، ويكشـف التقصي العلمي أن الوضعية (الدنيانية) ترتقي إلى مرتبة براديغم

(1) عبدالوهاب المسيري، المادية وتفكيك الإنسان (القاهرة: دار الشروق، 2006)، ص16.

(2) اعتبر علم الاجتماع أحد الأدوات المعرفية لترسيخ العلمانية في المجتمعات الغربية، بل من الباحثين مَن اعتبره الديانة الجديدة، التي ستكون بديلًا للديانة المسيحية في أوروبا.

علمي، حكمت الممارسات العلمية في مجال دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، ويمكننا أن نسم هذا النموذج المعرفي؛ بالنموذج الدنياني»[1].

هكذا يختلف مفهوم الإنسان الخفي في علم الاجتماع جذرياً عن مفهوم الإنسان في المجال التداولي الإسلامي، ومنه، موضوع علم العمران عليه أن يحفظ خصوصيات المجال التداولي الإسلامي، فيكون الإنسان الأخلاقي هو المُسَلَّمة المركزية في علم العمران، وليس الفرد أو الفاعل الاجتماعي أو الذات الاجتماعية، أو غيرها من الأوصاف التي ابتكرها علم الاجتماع.

إذا أتينا إلى العلم المراد تأسيسه، بالنظر إلى المبادئ المعرفية للنموذج المعرفي الإسلامي، فإننا نكون ملزمين بتحديد موضوعه بما يحفظ الخصوصيات المعرفية لهذا النموذج، ومطبقين الآليات الصورية لعملية التقريب التداولي لعلم الاجتماع، حتى نؤثث له فضاءً معرفياً داخل المجال التداولي الإسلامي. كذلك علينا الاستثمار في الجهد المعرفي لابن خلدون في التراث الإسلامي، عندما أشار في مقدمته الشهيرة إلى أنه اكتشف تخصصاً معرفياً يُعنى بدراسة العمران البشري، كذلك، يمكننا الإفادة من الجهود التي بُذلت في العالم العربي والإسلامي في عملية تأصيل علم الاجتماع[2].

- الدلالة القرآنية لمفردة العمران.

ظهرت كلمة العمران في القرآن بمشتقاتها المختلفة سبعاً وثلاثين مرة،

---

(1) عبدالحليم مهورباشة، «مفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية: من النموذج الدنياني إلى النموذج الائتماني»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 95، (شتاء 2019)، ص147.

(2) انظر: عبدالحليم مهورباشة، علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس، نحو علم العمران الإسلامي، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2018.

بـدلالات متنوعة، وهـي دلالات تشـير إلى شرطين مـن شروط الفعل الإنسـاني: الأول يمثل الزمـن، وهو المعنى الذي بـرز بوضوح في الآيات الآتية: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾(فاطر:11)، ﴿وَلَكِنَّا أَنْشَـأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ﴾ (القصص:45)، ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُـرِ﴾ (النحل: 70)...أما الشرط الثاني، فيتمثل في الجانب العملي من الفعل الإنسـاني ذاته الذي وضحه قوله تعالى: ﴿وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا﴾ (الروم: 9)»[1]، نستشف من الدلالات القرآنية لمفردة العمران، أن العمران يتعلق بالفعل الإنسـاني زمانياً وعملياً؛ ما يعني أن موضوع علم العمران يدور حول الفعل الإنسـاني، «فالعمران في اللفظ القرآني بعددٍ من المعاني المتداخلة التي تمثل حقلاً دلالياً، تتكامل دلالاته، فهو يعني: الحياة، والإقامة، والسـكنى، والبناء في المكان، وعين العمران المادي، والعمران الثقافي والفكري»[2].

- في الأصول التراثية لتسمية العمران.

ترجع تسـمية العمـران إلى العلاّمة عبدالرحمن بن خلـدون، عندما ألمح في مقدمته الشـهيرة إلى أنه اكتشـف علماً جديداً، بعد تمحيصـه لأخبار التاريخ الإنساني، «كأن هذا علم مستقل بنفسه؛ فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنسـاني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال

(1) صالح بن طاهر مشوش، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012)، ص135.
(2) فتحي حسن ملكاوي، منظومة القيم العليا، التوحيد والتزكية والعمران (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2013)، ص131.

لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شـأن لكل علم من العلوم وضعياً أو عقلياً»[1]، ثم أضاف خطوة معرفية أخرى، تتمثل في تحديد موضوعه، قائلاً: «هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لما كمل وجودهم، وما أراد الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم. وهو هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم، وفي هذا الكلام نوع من إثبات الموضوع في فنه الذي هو موضوع له»[2]، الملاحظ، أن ماهية علم العمران عند ابن خلدون تختلف جذرياً عما يُعرف حالياً بعلم الاجتماع، «نجد أن لفظة العمران أشمل وأوسع لاحتواء المعنى الإنساني المقصود، الذي يشمل في سياقاته الزمانية والمكانية المختلفة التعرف على أنماط مختلفة من كل من: التعامل والتفكير والمبادئ والعادات والملك»[3].

- الفعل العمراني

بناءً على الدلالة القرآنية لمفردة العمران، التي تشير إلى الفعل الإنساني في زمانيته، والعمران كتجلٍّ للاجتماع الإنساني عند ابن خلدون، وما يلحقه من عوارض وتغير عبر الأمكنة والأزمنة، يكون موضوع علم العمران، هو الفعل الإنساني في مجال العمران، وهنا نقوم بتحديد الفعل وتحديد مفهوم الإنسان، ليصبح علم العمران موضوعه الفعل العمراني.

ليس شرطاً أن نأخذ كل فعل يقوم به الإنسان كموضوع للدراسة في علم العمران، بل هناك أفعال مخصوصة، يكون الإنسان في صلة مع بني جنسه،

(1) عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق محمد الإسكندراني (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، ص44.
(2) المرجع نفسه، ص49.
(3) هبة رؤوف عزة، نحو عمران جديد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015)، ص69.

من أجل تغيير الوجود الطبيعي، وهو الفعل الذي يؤسس لشبكة العلاقات الاجتماعية، ويكون هدفه الإعمار في الأرض، أما الأفعال الاعتيادية كالأكل والشرب فلا تدخل في هذا الإطار، «فالفعل قسمان: إرادي، كفعل الحيوان والإنسان، وطبيعي كفعل الشمس في الإضاءة، والنار في التسخين، والماء في التبريد، وإنما يلزم العلم بالفعل، في الفعل الإرادي، كما في الصناعات البشرية، وأما في الفعل الطبيعي فلا»[1].

فالفعل العمراني الذي يقوم به الإنسان يكون فعلاً موجهاً بمحددات قيمية خالصة، يضع الإنسان في حسبانه عند القيام به الله والأفراد الآخرين، كالفعل التعليمي، الفعل الاقتصادي، الفعل السياسي...إلخ. هنا يُطرح السؤال الآتي: ما مشروعية وسائل تحقيق الفعل العمراني؟ وما هي مشروعية الأهداف التي يسعى إليها الفعل العمراني؟

- مفهوم الفعل العمراني

إن الإجابة عن السؤالين السابقين تقودنا إلى السؤال بشكل مباشر عن العلاقة بين القيمة والفعل العمراني، من هنا، يصبح الفعل العمراني مقيداً بالقيمة من جهة الأهداف، ومن جهة الوسائل، هذا على عكس علم الاجتماع الذي يرى أن القيم لا صلة لها بالمعرفة، ومعتبراً إياها تلعب دوراً تشويشياً على الباحثين، وهذا نظراً لذلك الفصل الذي قام به العلم في المجال التداولي الغربي بين المعرفة والقيمة، في حين، لا تفصل المعرفة في المجال

(1) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص186.

التداولي الإسلامي بين ما ينبغي أن يكون وبين ما هو كائن، «فالرياضيات والفلك وقد كانت أساس العلم الأوروبي الحديث- فقد تطورا أيضاً بدافع من الشريعة؛ إذْ كشف العلم الذي اعتبر ما هو كائن وما ينبغي أن يكون شيئاً واحداً من آيات خلق الله»[1].

القيم الأخلاقية التي يحتكم إليها الفعل العمراني مصدرها علوم الوحي، فتتأسس صلة علم العمران بعلوم الوحي، فالباحث عندما يدرس الفعل العمراني في صيغه المختلفة، فردية أو جماعية، يكشف عن مدى مطابقة أهداف الفعل لمنظومة القيم الإسلامية، كذلك بالنسبة للوسيلة التي تُستخدم في تحقيق الفعل، فمفهوم الفعل العمراني وفق هذه الرؤية الأخلاقية منسجم مع مفهوم الإنسان في النموذج المعرفي الإسلامي، فنصل الإنسان بالدين في علم العمران، ولا نفصل بين الإنسان والدين، كما حصل في علم الاجتماع، «فالتصور الحديث، ومن خلال رغبته في الفصل الجذري للعلوم عن أيِّ مبدأ أعلى بذريعة تباين استقلاليتها ينزع عنها أيَّ دلالة عميقة، بل وكل فائدة حقيقية من منظور المعرفة، إنها لا يمكن أن تؤدي إلا إلى مأزق؛ لأنها تحصر العلوم نهائياً في مجال محدود»[2]، على هذا الأساس، المعرفة في علم العمران غايتها الإصلاح العمراني بمختلف ضروبه، عكس المعرفة في المجال التداولي الغربي القائمة على منطق القوة والسيطرة؛ حيث تحولت المعرفة السوسيولوجية إلى أداة في يد الأجهزة البيروقراطية للمساهمة في

(1) وائل حلاق، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019)، ص132.

(2) رينيه غينون، أزمة العالم الحديث، ترجمة عدنان جمال الدين وجمال عمار (دمشق: المركز الإسلامي للدراسات الاستشراقية، 2016)، ص65.

عملية الهندسة الاجتماعية للمجتمعات الحديثة[1].

نن‍ظر إلى مفهوم الإنسان في علم العمران، وفق ثلاثة مبادئ كبرى، نرى أنها سـابقة على كل تحليل عملي ومنهجي في هذا العلم، وتعتبر بمثابة موجهات للباحثين في دراسة الفعل العمراني، وهي:

- **الإنسان وتعددية مراتب الوجود، وهي**: الله، الإنسان، الطبيعة، المجتمع (الوجود الاجتماعي)، لا تقع هذه المراتب الوجودية في حالة اسـتقلال عن بعضها البعض، بـل كل مرتبة وجودية لها علاقة بالمرتبة التي تليها، فيأتي في أعلاها مرتبة الألوهية؛ حيث لا يوجد سوى الله الواحد الأحد، «وفي المرتبة الثانية يوجد المكان والزمان، والخبرة والخليقة، وهي تضم جميع المخلوقات، وعالم الأشياء والنبات والبر والجن والملائكة والسماء والجن والنار، وكل ما آلوا إليه منذ جاؤوا إلى الوجود»[2]، الاستثناء الوحيد في هذه المرتبة الوجودية الثانية هو الإنسـان؛ لأنه يحمل أمانة عمارة الأرض والحفاظ عليها، ويترتب على هذا الاستثناء التزام أخلاقي تجاه الكون، أكثر منه حق من حقوقه.

- عقلانية الإنسـان في علم العمران، لا يعدو العقـل أن يكون فعلاً من الأفعال أو سـلوكاً من السـلوكيات التي يطلع بها الإنسـان على الأشياء في نفسـه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسـبة للمبصرات، «فالبصر ليس جوهراً مستقلاً بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسـان في نطاق

---

(1) انظر: زيغومنت باومان، المراقبة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).

(2) إسماعيل راجي الفاروقي ولمياء لويز، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة عبدالواحد لؤلؤة (الرياض: مكتبة العبيكان، 1418هـ)، ص132.

الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي القلب، فالعقل للقلب كالبصر للعين»[1]. وبالتـــالي، لا تعتبر العقلانية جوهراً مميـــزاً للفعل العمراني، وإنما الفعل العقلاني هو أحد تجليات الفعل العمراني، وهو مستوى من مستويات الفعل، ولا يعتبر أرقاها، كما ذهب في ذلك ماكس فيبر.

- الإنســـان الأخلاقي في علم العمران، إذا كان الإنســـان في علم الاجتماع ماهية اجتماعية خالصة، فالإنســـان في علم العمران ماهية أخلاقية خالصة، ففي الأخلاق الإســـلامية لا إنســـان بلا أخلاق، «فلا يخفى أن الأخلاق الحسنة صفات مخصوصة الأصـــل فيها معانٍ شريفة، أو قُل قيم عليا؛ كما لا يخفى أنه ليس في كائنات هذا العالم مثل الإنســـان تطلعاً إلى التحقق بهـــذه المعاني والقيم، بحيث يكـــون له من وصف الإنســـان على قدر ما يتحقق به منها»[2]. وبالتالي، كل فعل عمراني يأتيه الفرد نحكم عليه تبعاً للمدونة الأخلاقية. مصدر هذه الأخلاق الوحي الرباني (القرآن والسُّنَّة)، «فلقد علمنا هذا الكتاب أن النفس الإنسانية قد تلقت في تكوينها الأولي الإحساس بالخير وبالشر ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَـــوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7-8]، وكما وهب الإنسان ملكة اللغة، والحواس الظاهرة، فإنه زوَّده أيضاً ببصيرة أخلاقية: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ [القيامة: 14-15]»[3].

2- المنهج المركب في علم العمران: التكامل بين القراءتين

دفـــع تعقيد الظواهر الاجتماعية الباحثين في علـــم الاجتماع إلى نقد المنهج

---

(1) طه عبدالرحمن، العمل الديني وتجديد العقل (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988)، ص18.

(2) طه عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مرجع مذكور، ص147.

(3) عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، ترجمة عبدالصبور شاهين (بيروت: دار البحوث العلمية، د.ت)، ص27.

الوضعي، وتبيان محدوديته في دراســتها، ودعوا إلى تبني مناهج أخرى بديلة له، فمعظم القواعد التي وضعها العلماء وفلاســفة العلم باعتبارها شــكلاً تنظيمياً للمنهج العلمي، «هي إما عديمــة النفع- فهي لا تثمر النتائج التي من المفترض أن تثمرها، أو ضعيفة [...] فنحن اليوم مضطرون إلى ممارســة العلــم دون أن تكون لدينا قدرة على الركون إلى أيِّ منهج علمي محدد تماماً، وراسخ تمام الرسوخ»[1]، طرحت مناهج بديلة له، من بينها المنهج المركب.

يقــوم منهــج التركيب عــلى مبدأ المركــب/ المعقــد، «فتعني كلمــة مركب complexus ما تم نسجه ككل، وبالفعل، يوجد مركب حيثما تم وصل مختلف العناصر المكونــة للكل (كالاقتصادي والســياسي والسوســيولوجي والنفسي والوجداني والأسطوري)، وكما تم الأخذ بعين الاعتبار علاقة الترابط والتفاعل والارتداد بين موضوع المعرفة وســياقه بين الجزء والــكل، بين الكل والأجزاء، والأجزاء والأجزاء فيما بينها»[2]، أما التعقيد فهو «النســيج: ما نسيج الكل، من المكونات المتنافرة المجمعة بشكل يتعذر معه التفريق بينها، أنه يطرح مفارقة الواحد المتعدد [...] الفعل التعقيدي هو النســيج من الأحداث والأفعال والتفاعلات والارتدادات والتحديات والمصادفات التي تشكل عالمنا الظاهراتي»[3].

ينهــض المنهج المركب عــلى فكرة تعدديــة المناهج في دراســة الظواهر الاجتماعية والإنســانية، التي تختلف جذرياً عن وحــدة المنهج بين العلوم،

(1) باول فيرآبند، العلم في مجتمع حر، ترجمة السيد نفادي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2000)، ص113.

(2) إدغار موران، تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة عزيز لرزق ومنير حجوبي (الدار البيضاء: دار توبقال، 2002)، ص37.

(3) إدغار موران، الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة أحمد القوصوار ومنير الحجوجي (الدار البيضاء: دار توبقال، 2004)، ص17.

«فالحاجة المسماة إلى روابط بين المناهج المختلفة قد ترجمت بطور تعددية المناهج والبينمناهجية حوالي أواسط القرن العشرين تختص تعددية مناهج في آنٍ واحدٍ لموضوع واجهه يتعلق بمنهج واحد نفسه، أما البينمناهجية فتطمح إلى شيء مختلف تعددية المناهج إنها تتعلق بنقل الطرائق من منهج إلى آخر»[1]، بناءً على هذا، يمكننا تشغيل بعض مبادئ المنهج المركب في عملية تأسيس منهج لدراسة الفعل في علم العمران، مع التأكيد على تعددية مصادر المعرفة في النموذج المعرفي الإسلامي، فنكون ملزمين بتأسيس منهج يمكننا الجمع فيه بين مصدر المعرفة ممثلاً في الوجود الاجتماعي، على اعتبار أن علم العمران يدرس فعل العمران في الوجود الاجتماعي، والمصدر الثاني ممثلاً في الوحي الرباني؛ لذلك نحتاج إلى منهج يخالف المنهج المركب في بعض تفاصيله ومبادئه.

المنهج المركب الذي طُرح في فلسفة العلوم المعاصرة على وجاهته المعرفية، فإننا نعتقد أنه أسقط من مبادئه المعرفة الدينية؛ نظراً لتشبعه بمنهجية الفلسفة الوضعية، التي تُقصِي الدين من دائرة المعرفة، ومن المعروف، أن المعرفة ليست شأناً محايداً، «وإنها في الواقع يمكن أن تكون مشربة بروح ومحتوىً معينين يتنكران في ثوب المعرفة، ومن ثَمَّ فهي بشكلها العامّ ليست في الواقع معرفة حقيقية وصحيحة، وإنما هي تفسير وتأويل للحقائق من خلال منشور الحضارة الغربية ووَفْقاً لرؤيتها الكلية للوجود ونظرتها العقلية للحقيقة

(1) بسراب نيكولسكو، العبر مناهجية، بيان، ترجمة ديمتري اقييرينوس (دمشق: دار مكتبة إيزيس، 2000)، ص54/ 55.

ولإدراكها النفسي للوجود»[1]؛ لذلــك، من خصوصيات المنهج المركب في علم العمران أن يصل بين المعرفة والدين، بعد أن قطعت المنهجية الوضعية الصلة بينهما في المجال التداولي الغربي.

نــرى أن ما طرحــه الحاج حمد عن منهــج الجمع بين القراءتــين، يمكننا البنــاء عليه، فدعــا إلى توليد ناظم منهجــي (نموذج معــرفي) من القرآن الكريم، يســتوعب الجدليات الثلاث: الغيب والطبيعة والإنسان، ويتجاوز الإحالات الفلســفية المادية، ويتم توظيف الناظم المنهجي في دراسة مختلف الظواهر الطبيعية والإنســانية، ووظيفة الناظم المنهجي شبيهة بالوظيفة التي أعطاها المســيري للنموذج كأداة بحثية، فإذا أحســن الباحثون استخدامها فإنها تعينهم على الاقتراب من الحقيقة وملامســة نورها، فيســتمد النموذج «ديناميكيته من طبيعته التي تجمع ما بين الفلسفة، والمنهج، والأدوات، فهو نموذج فلسفي/ منهجي/ فلسفي/ أدواتي، أي أنه ينطلق من كليات فلسفية ليقدم منهجاً للتعامل مــع الواقع، وفي نفس الوقت يحدد أدوات هذا المنهج التي استخدمها الباحث فإنها تقوده إلى طريقه إلى الحقيقة»[2].

قضية التركيب بين منهجية التشيؤ (الوضعية) ومنهجية الخلق (الكونية)؛ حيث توقفت الفلســفات الوضعية في مرحلة التشيؤ ولم تتجاوزها؛ بسبب إقصائهــا للعالم الغيبي مــن مناهجها النقدية والتفكيكيــة، فأولى خطوات

(1) سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة محمد الطاهر الميساوي (ماليزيا: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، 2000)، ص155.

(2) نصر محمد عارف، «النماذج المعرفية عند المسيري وكون» في أحمد عبدالحليم عطية، في عالم عبدالوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، المجلد الأول (القاهرة: دار الشروق، 2004)، ص193.

الجمع بين القراءتين أن يستوعب الباحث الإشـكاليات المنهجية والمعرفية «التي تأخذ بخناق فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية في الواقع بمنطق نقدي تحليلي، ثم يحيل تساؤلاته في مجال العلوم على القرآن لا ليبحث عن التعارض والتوافـق، ولكن ليبحث عن الفهم الكوني الـذي يأخذ بالأبعاد الثلاثة في مركبات العلوم (جدلية الغيب والإنسـان والطبيعـة)...»[1]؛ لذلك علم العمران عليه أن يتجاوز منهجية التشـيؤ، وبلغة أخرى يتجاوز الدراسات الاجتماعية الوضعية للظواهر الاجتماعية والإنسـانية، باتجاه منهجية الخلق، عندما يتناول الغايات القصوى لهذه الظواهر العمرانية.

فالمنهـج المركب في علـم العمران، ليس معنـاه القطيعة مـع ما طورته منهجية العلوم الاجتماعية في المجال التداولي الغربي، وإنما علينا أن نستوعبه ونتجاوزه، «فالوحي الإلهـي المطلق، المهيمن على العلـم المحيط بالمعرفة، المعادل للوجود الكوني كله سوف يكون قادراً على احتواء ما بلغته الحضارة المعاصرة، وتنقيتها وإنقاذها مما يتهددها ويتهدد البشرية كافة بمنهجية الجمع بين القراءتين قراءة القرآن المسطور والكون المنثور...»[2]، هنا، المنهج في علم العمران يحقق التكامل بين قراءة الوحي، وقراءة الوجود الاجتماعي.

أوضحت سـورة العلق منهـج التكامل بين القراءتـين: «الأولى: القراءة الغيبية -بالله سـبحانه- خلقاً مؤطرة بنظـرة كونيـة عبادية.الثانية: قراءة موضوعية بالقلم وهي مجال الاسـتقراء والاسـتدلال وكافة مناهج المعرفة

---

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والطبيعة والإنسان، العالمية الإسلامية الثانية (بيروت: دار الهادي، 2004)، ص107.

(2) المرجع نفسه، ص9.

البشرية»، ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ*خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ*اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ*الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ*عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق 1-5][1]، طبيعة القراءة الأولى التي تحتكم إلى النص القرآني وليس إلى تأويلات البشر لهذا النص الرباني، فالقراءة الأولى ليست عرفانية، «ولا من قبيل الكشف الصوفي والاستنارة «البوذية» مثلاً، ولكنها قراءة «مقيدة» إلى النص القرآني وَفْق الاستخدام الإلهي المميز لمفردات اللغة العربية بمنطق اصطلاحي دقيق، وهذا مساق قائم بذاته في إسلامية المعرفة»[2].

أما عن طبيعة علاقة القراءة الأولى بالثانية فهي علاقة تكامل معرفي، بمعنى ما تصل إليه القراءة الثانية يكون بالضرورة تحت هيمنة القراءة الأولى في علاقة تداخلية مركبة، فلا يجوز الفصل بينهما، وإلا تركنا العقل المجرد يعود إلى تأويلاته المادية للوجود نافياً أية صفة غيبية عنه، «فتعتبر القراءة الأولى بوصفها كونية تتعالى إلى المطلق هي القراءة المهيمنة على القراءة الثانية (بالقلم الموضوعي) التي تنطلق من مناهج الاستدلال والاستقراء يتمكن الإنسان من قوى الوعي الثلاثية في الاستدلال، وإفادته الموضوعية من مناهج الاستقراء التي تعتمد على التفكيك والتحليل»[3].

من هذا المنطلق، يقوم المنهج المركب في علم العمران على القراءة الأولى التي تكون للوحي الإلهي، نستنبط منه كل ما له علاقة بالعمران

---

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع مذكور، ص381.

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع مذكور، ص382.

(3) محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع مذكور، ص382.

البشري، فكثيرة هي الآيات التي تتحدث عن نشـأة الأمم وزوالها، وتتناول المجتمعات والانحرافات التي وقعت فيها، وتكون القراءة الثانية من خلال الدراسة الوصفية للظواهر العمرانية كما هي في الوجـود الاجتماعي، ثم يولف الباحث بين القراءتين، «فالتاريخ -أو بلغة القرآن- أيام الله- هو المصدر الثالث للمعرفة حسبما ورد في القرآن، فمن أهم التعاليم القرآن أن الأمم تحاسب بمجموعها ككل، ولكي يؤكد القرآن هذا القول فإنه يسوق باستمرار أمثلة تاريخية، ويحض القارئ على التفكر والتأمل والاعتبار بالماضي وحاضر تجارب البشرية»[1]، هنا، من العلوم القريبة التي تخدم علم العمران في المجال التداولي الإسلامي: علوم القرآن، وعلوم تفسير القرآن؛ لأنها تمده بشروح لمختلف الآيات القرآنية التي تتناول النواميس الكونية الناظمة للاجتماع الإنساني، «فيزودنا القرآن الكريم بتوجيهات عديدة، وإشارات كثيرة تساعد في تعيين الغايات الكلية للوجود الإنساني وعلاقته بمحيطه التاريخي، وعلاقة الفعل الإنساني بالفعل الإلهي، كما يزودنا بإشراقات مهمة لتحديد البنية الأساسية للطبيعة الإنسانية»[2].

يوجد أسلوب آخر لتحقيق التكامل بين القراءتين، يتمثل في قراءة القيم المركزية التي تحكم العمران البشري، هذه القيم يتم استنباطها من الوحي (القرآن والسُّنَّة)، وتساهم علوم الفقه وعلوم المقاصد في تحديدها، باعتبارها من العلوم في المجال التداولي التي تهتم بالقيم القرآنية، وتتمثل القراءة الثانية

(1) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عدس (القاهرة: دار الكتاب المصري، 2011)، ص229-230.
(2) لؤي صافي، إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية (دمشق: دار الفكر، 1998)، ص298.

في دراسة الفعل العمراني في الوجود الاجتماعي، وهنا، نحتكم إلى ثلاث قواعد منهجية في دراسة الظواهر في علم العمران، وهي:

القاعدة الأولى: التكامل بين الاستقراء والاستنباط في المنهج المركب في دراسة الظواهر العمرانية، لسنا هنا نأتي ببدعٍ في المنهج، طرحت هذه الفكرة في فلسفة العلوم المعاصرة، عن إمكانية الجمع بين الاستقراء والاستنباط في دراسة الظواهر العلمية، من المعلوم، كيف سدد كارل بوبر نقداً صارماً لفكرة أن العلم تطور باستخدام المنهج الاستقرائي، الذي وضع قواعده فرانسيس بيكون[1]، وأثبت أن العلم يتطور عن طريق معيار القابلية للتكذيب، «ما يطبع العلوم التجريبية حسب رأي جد شائع، لا نشاطر فيه، هو ما يسمى بالطرق الاستقرائية، ويصبح منطق البحث، وَفْق هذا الرأي، التحليل المنطقي لهذه الطرق الاستقرائية»[2].

من هذا المنطلق، يصبح الاستقراء الذي تغنت به العلوم الاجتماعية ليس شرطاً وحيداً لإنتاج المعرفة في هذه العلوم، فبإمكاننا في علم العمران أن نوظف الاستقراء، من خلال دراسات جزئية تمس مختلف الظواهر العمرانية، كما نوظف المنهج الاستنباطي، الذي تكون مقدماته الأساسية مستنبطة من القيم القرآنية، وهنا نجمع بين الجزئي والكلي في دراسة الظواهر العمرانية، كما حاول «إيمانويل كانت» من خلال فكرة الترانسندنتالية التوفيق بين المذهب التجريبي والمذهب العقلاني في نظرية المعرفة في المجال التداولي الغربي.

(1) انظر: فرانسيس بيكون، الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى (القاهرة: مؤسّسة هنداوي، 2017)، ص 12.

(2) كارل بوبر، منطق البحث العلمي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006)، ص63.

القاعـــدة الثانية: التكامـــل بين التقريري والمعيـــاري في المنهج المركب، إذا كان علم الاجتماع في المجـــال التداولي الغربي، هيمنت عليه الرؤية الوضعية للظواهـــر الاجتماعية، فإن علم العمران لا ينفـــي البعد الوضعي للظواهر، وإمكانية دراستها بتطبيق المنهج الاســـتقرائي، واستخدام مختلف الأدوات والتقنيات المنهجية المعاصرة، لكن لا يتوقف عند مرحلة الوصف (منهجية التشـــيؤ)، وإنما يتعداها إلى مرحلة الإصلاح (منهجيـــة الخلق)، عن طريق الرؤية المعيارية للظواهر العمرانية، هنا، ليس شرطاً أن نكرر تلك المقولات التي ترى أن المعرفة تدرس ما هو كائن فقط، التي انطبعت بها العقول الغربية، فإننا في النموذج المعرفي الإسلامي، نجمع بين دراسة ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، هنا، نوع من المعيارية التي نحكم من خلالها على صوابية الظواهر العمرانية، «فالمسألة ليست مسألة تعارض وتقابل بقدر ما هي مسألة تكامل، بمعنى أنَّ هناك تلازماً وتكاملاً بين البحث الوصفي التقريري وبين البحث التقويمي المعياري، فالمنهج الإسلامي منهج وصفي تقريري أولاً ومعياري قيمي ثانياً»[1].

القاعدة الثالثة: التكامل بين السببي والتأويلي في تفسير الظواهر العمرانية، بناءً على التكامل بين الدراســـة الوصفية والمعيارية للظواهر العمرانية، فإن تفســـيرها يكون وَفْق عدة مستويات، متداخلة ومتكاملة، طبعاً ليس القصد من البعد التكاملي في عملية التفســـير العودة إلى الثنائية الكلاسيكية الشهيرة

(1) محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008)، ص361.

(الفهم والتفسـير) في علم الاجتماع، فننتصر للفهم على التفسير، بالعكس، نرى أن الرؤية التكاملية تقتضي دوائر تفسـيرية تسـتوعب بعضها البعض، يأتي في أدناها تفسـير الظواهر العمرانية من خلال مسـبباتها، «فكل تفسير يسـعى إلى الوضوح، فإن التفسـير المعقول مهما بلغ وضوحه لا يمكن أن يدعي لنفسه بوصفه كذلك. ومن أجل سمة الوضوح أن يكون أيضاً التفسير السببي صحيحاً؛ لأنه يكون في حد ذاته دائماً افتراضاً دلالياً واضحاً بصورة خاصة»[1]، نرتقي بعدها في التفسـير إلى مرتبة التأويـل العلمي للظواهر، يكون هذا التأويل محكوماً بمدى اتسـاقها مع منظومة القيم الإسلامية، كما أن تأويلها لا يتم إلا بالاستعانة بعلوم الوحي.

لأن من غايات التفسـير العلمي للظواهر العمرانية تثبيتَ منظومة القيم في المجتمعـات الحديثة، فإذا سـعى علم الاجتماع الغربي لترسـيخ الحداثة في المجتمعـات الغربية، فـإن علم العمران ينخـرط في الإصلاح العمراني للمجتمعات العربية والإسلامية، ليعيد الفاعلية للإنسان المسلم في الأزمنة الراهنة، «فالعمران في المصطلح القرآني هو عمران الأرض بحياة الإنسـان، وعمران حياة الإنسـان بالخير والعمل الصالح، والارتقاء بأسـاليب الحياة ومقوماتهـا بإنجازات عمرانية مادية ومعنويـة»[2]، فالعمران جوهر الفعل الإنساني، وبه تتجلى اسـتفادة الإنسان من التسخير الإلهي للكون، «وجعله تحت تصرف الإنسـان المسـتخلف؛ ليحقق غاية الحق مـن الخلق في إعمار

(1) ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة صلاح هلال (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011)، ص35.
(2) فتحي حسن ملكاوي، منظومة القيم العليا، التوحيد والتزكية والعمران، مرجع مذكور، ص165.

الكــون، ويبرز دليل الخلق والإبداع والتشــيؤ والعنايــة باعتبارها من أهم الأدلة الدالة على وجود الله سبحانه وتعالى»[1].

3- القواعد المنهجية لتأثيل المفاهيم في علم العمران

تُعتبر المفاهيــم بمثابة الأعمدة التي تقوم عليها العلوم، فنعثر داخل العلم الواحد على مفاهيم؛ تشغل موقعاً مركزياً، وأخرى تشغل موقعاً ثانوياً، تُعَدّ المفاهيم المركزية من المفاهيم التي لا يمكن أن يســتغني عنها أيُّ علم. يزخر علم الاجتماع بمفاهيم من هذا النوع، تولــدت في رحلة قراءته للتحولات الاجتماعية والسياســية والاقتصادية للمجتمعــات الغربية وتتموضع هذه المفاهيم بين الفلسفة والعلوم الطبيعية، فجدير بالذكر أن العلوم الاجتماعية لم تكن ذات يوم علوماً قائمة بذاتها، بل كانت فروعاً للفلسفة؛ ولذلك عندما فقدت الفلســفة مشروعيتها أو على الأقل ضُيِّق النطاق عليها، فقد كان على فروعها المعنية بالواقع الاجتماعي أن تبحث لنفسها عن مأوى جديد»[2]، على هذا الأســاس، تخترق الفلسفة بأبعادها التجريدية المفهوم في علم الاجتماع، في حين، تخترق الرؤية الإجرائية للعلوم الطبيعية المفهوم في علم الاجتماع.

من هذا المنطلق، نحتاج إلى وضع خريطة مفاهيم في علم العمران، «فالعلوم تنطلق من المفاهيم لتصل إلى وضع التقنيات الأكثر تطوراً، والأيديولوجيات تتخذها كمنظومة إســناد لتشــكيل البنى الذهنية ووضع الإستراتيجيات،

(1) طه جابر العلواني، القيم بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية في المنهج المعرفي القرآني، مرجع مذكور، ص118.

(2) منى أبو الفضل، «النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي»، مجلة إسلامية المعرفة، المجلد 2، العدد 6 (30 يونيو/ حزيران 1996)، ص79.

وكان موضوع المعرفة ليس سوى نظام من المفاهيم التي يتم اختزالها وتكثيفها لإحـــداث تنويعات على نغم واحد»[1]. تبقى الإجابة عن ســؤال المفهوم في علم العمران مرتبطة بإبداع مفاهيم جديدة، تراعي مقومات المجال التداولي الإسلامي، وتعبر عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمعات العربية. نجد أنفســنا كباحثين أمام مفاهيم وافدة من المجال التداولي الغربي عموماً، ومفاهيم وافدة من علم الاجتماع خصوصاً، تحتاج هذه المفاهيم إلى عملية تأثيلها، أي إكســابها خصوصيات المجال التداولي الإسلامي، ولدينا من جهةٍ أخرى، مفاهيم أصيلة في التراث الإسلامي، تحتاج أن ننفض الغبار عنها، ونعيد تشــغيلها وتوظيفها في الســياقات الاجتماعية الراهنة؛ لذلك نتعامل مع المفاهيم في علم العمران وَفْق قاعدتين أساسيتين، هما:

القاعدة الأولى: كل مفهوم منقول مــن علم الاجتماع مُعترَض عليه، حتى نثبت بالدليل صحته.

كل مفهــوم منقول من علم الاجتماع مُعترَض عليه في علم العمران، حتى نثبت بالأدلة صحتــه المعرفية، وعليه، نمارس النقــد على مضمون المفهوم، فنبين الأبعاد الفلســفية له، ونحرره منها، كذلك، نمارس النقد عليه انطلاقاً من الممارســة الإجرائية، ونقصد بهذا أن نقارن بين عناصر المفهوم وعلاقتها بالواقع الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات العربية والإســلامية، فالحال أن تلك المفاهيــم وإن كانت جديرة بالاهتمام العلمــي، «فإنها أصلاً وليدة

(1) الحسين الزاوي، «ما المفهوم؟ دلالة المفهوم ودلالة تشكله»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 103 (1998)، ص46.

المجتمع المُصنع الغربي واستخدامها باسم كونية المعرفية العلمية غير وارد وغير مشروع؛ لأنها لم تأخذ بالحسبان كل الأوضاع الممكنة إنسانياً، ولكن بعضاً منها فقط، فنقْلها بتلك السرعة والبساطة إلى المجتمع العربي يكون حجر العثرة في مسيرة البحوث الاجتماعية العربية»[1].

لا نتخذ موقفاً معرفياً سلبياً، بمعنى رفض المفاهيم الوافدة من علم الاجتماع، بل يمكننا أن نتعامل معها وَفْق آلية منهجية، تُعرف بالتأثيل المفهومي، «فلفظ التأثيل مشتق من الفعل أثل، ومعناه أصل، فيسد مسد لفظ التأصيل في الغرض منه، فإذا كان التأصيل هو تحقيق الصلة بالأصول، فكذلك التأثيل هو تحقيق الصلة بالأثول، والأثول هي الأصول»[2].هنا، الأصول، نقصد بها وصل المفهوم المؤثل بالقواعد الثلاث للمجال التداولي الإسلامي: اللغة، والدين والمعرفة؛ لأن العقدة المنهجية تتمثل في: «قدرتنا على أن نستوعب عملياً ذلك الفارق بين العلميتين أو المستويين من التعامل في قضية المنهاجية- أي مستوى التعامل في حالة بناء المفاهيم، ومستوى التعامل في حالة بناء الإطار المرجعي الذي ينتظم تلك المفاهيم»[3].

هذه الممارسة التأثيلية طبَّقها علماؤنا في التراث الإسلامي مع المصطلحات الوافدة إليهم من المجال التداولي اليوناني، فهذا الراغب الأصفهاني: «ينقل عن المراجع الأفلاطونية والأرسطية في الأخلاق، فهو يستحضر في الوقت

(1) عبدالوهاب بوحديبة، «تطوّر مناهج البحث في العلوم الاجتماعية «مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد 01 (1989)، ص23.
(2) طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص129.
(3) محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مرجع مذكور، ص74.

نفســه المرجعية الإســلامية، خاصة منها القرآن والحديث، في كل ما ينقل، محاولاً التدقيق بين المصطلحات بالصورة التي تســمح باستيعاب مضامين الألفاظ العربية والنصوص الإســلامية»[1]، هنا، نحتاج أن نســلك مسلك الإبداع لا مســلك التقليد والتبعية، نحتــاج إلى تحصيل الشروط والآليات التــي مكَّنت الغربيــين من إبــداع مفاهيمهم، وليس تقليدهــم عن طريق مطاردة المفاهيم في المجال التداولي الغربي؛ حيث يصير تجديد المفاهيم واجباً، «ويصير في العلوم الســلوكية والاجتماعية أوجب؛ نظراً لطبيعتها واختلاف الأطر المرجعية وتوجهات الباحثين»[2].

إذا أردنــا أن نأخذ مثالاً توضيحياً عن المفاهيم المنقولة من المجال التداولي الغــربي، نجد المفهوم السوســيولوجي للديــن، فتم تعريفه عــلى أنه منتج اجتماعي أو ثقافي تولد من رحم المجتمعات الإنســانية، يتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، ولم تبقَ في الأزمنة الحديثة إلا طقوســه التعبدية في مجتمعات العالم الثالث، واعتبر علامــة دالَّة على تخلفها الحضــاري؛ حيث أخرج النموذج المعــرفي الغربي هذه المجتمعــات من دائرة العقلانية. من هــذا المنطلق، يُعَدُّ مفهوم الدين مفهوماً صادماً في المجال التداولي الإســلامي، فعلم العمران ينطلق من التوحيــد باعتباره الناظم المعرفي المركزي له، وبالتالي، علينا تأثيل هذا المفهوم بتخليصه من الإحــالات الوضعية التي لحقت به، فإذا اعتبرت

(1) محمد عابد الجابري، نقد العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص35.

(2) سيف الدين عبدالفتاح، «بناء المفاهيم الإسلامية» في مجموعة مؤلفين، بناء المفاهيم: دراسات معرفية ونماذج تطبيقية (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2008)، ص56.

العلمانية النموذج المعرفي الحاكم على غيره من المفاهيم في علم الاجتماع، فإننا ننطلق من الدين كحاكمٍ على غيره من المفاهيم في علم العمران، «فالعلم ينظر فيـما يقع أصلاً تحت حكم الدين؛ إذْ إن الموضوعــات التي يبحثها، كائنة ما كانت، تندرج في سياق الأعمال التي يشملها الدين، فلا يكاد العامل يتعاطى النظــر في أيِّ ظاهرة كونية أو طبيعية أو حياتية أو إنســانية، حتى يضطر إلى الأخذ بأسباب عملية تستجلب حكم الدين»[1]، والدين في المجال التداولي الإسلامي ليس طقوســاً تعبدية، وميتافيزيقا تشكَّلت في رحلة تفسير أسرار الوجود، بل هو عبارة عن «طريق في العمل يصل المرئي بالغيبي وصلاً يمكِّن الإنسان من اقتحام عقبات الحياة على الوجه الأفضل»[2].

القاعدة الثانية: كل مفهوم أصيل مُسَــلَّم به، حتى نثبت بالممارسة الإجرائية فساده.

هنــاك العديد مــن المفاهيم الأصيلــة في المجال التداولي الإســلامي، لا يمكننا تجاوزها معرفياً إلا إذا أثبتنا فسادها بالأدلة العلمية، وليس بمقارنتها بالمفاهيم التي تفد إلينا من علم الاجتماع، عن طريق المقايســة الخاطئة، كأن نقــول: هذا المفهوم لم يعد صالحاً؛ لأننا لا نجــد مقابلاً له في علم الاجتماع، «فشــحن المصطلح القديم، بدلالة جديدة مغايــرة لدلالته الأصل، أو نقل مصطلح ذي دلالة محددة، ضمــن ثقافةٍ ما إلى ثقافةٍ أخرى، أفضى في الثقافة العربية إلى اضطراب كبير، قاد إلى غموض لا يقبل اللبس في دلالة المصطلح

(1) طه عبدالرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع مذكور، ص229.
(2) المرجع نفسه، ص230.

وسوء في استعماله [...] الأمر الذي أسهم في كثير من حقول المعرفة، إلى شيوع ضروب من الممارسات التي تفتقر إلى أبسط مقومات العلم...»[1].

لا تعني هذه القاعدة أن نتخذ موقفاً إيجابياً من كل مفاهيم المجال التداولي الإسلامي، وإنما القصد أن نحررها من الشوائب الزمنية التي لحقت بها، بعرضها على محك النقد المعرفي، «فالقطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث، بل القطيعة مع نوع العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث»[2]، والقصد هنا أن نكشف من خلال الأبحاث الميدانية عن مدى توافقها مع راهن المجتمعات العربية والإسلامية، كما أنه يمكننا أن نستثمر فيها معرفياً، نطورها وندمجها في حقل مفاهيم علم العمران، فكما عاد الباحثون الغربيون في علم الاجتماع وغيره من العلوم للاستثمار في الموروث اليوناني[3]، فإنه يحق لنا أن نستثمر في مفاهيمنا التراثية، وهي عملية أطلق عليها أحد الباحثين عملية سبر المفهوم، «تستهدف مساءلة المفهوم من خلال الواقع، وتتم العملية عبر طرح الأسئلة عن العلاقة بين المفهوم والواقع، وتهدف العملية لتشغيل المفهوم في الواقع. وتهدف العملية إلى التأكيد على مصداقية المفهوم وقدرته التوليدية في الواقع»[4].

إذا أردنا أن نأخذ مثالاً توضيحياً عن المفاهيم الأصيلة في المجال التداولي

---

(1) عبدالله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة (بيروت: منشورات ضفاف الاختلاف، 2010)، ص131.

(2) محمد عابد الجابري، نحن والتراث (بيروت: مركز دراسات الوحدات العربية، 1993)، ص21.

(3) انظر: جاك دريدا، صيدلية أفلاطون (**La pharmacie de Platon**)، مفهوم الهابيتوس عند بيار بورديو ترجع أصوله إلى المجال التداولي اليوناني.

(4) أسامة النقاش، «قراءة مفاهيمية في قاموس التنمية» في إبراهيم البيومي غانم وآخرون، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج2 (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008)، ص437.

الإســـلامي، نجد مفهوم إنســـان التزكية، يعتبر من المفاهيـــم الأصيلة التي لا تزال تحمل خصوبـــة معرفية، لكن ليس شرطـــاً أن نبحث عما يطابقه في علم الاجتماع، الذي اشـــتهر بثنائيـــة الفرد- الفاعـــل الاجتماعي، «التزكية موضوعها الإنسان المستخلف، وهو موضوع الإصلاح في الواقع الإنساني. إصلاح الفرد والجماعة والأمة، [...] التزكية هدف العمران ووســـيلته فهي ليست مسألة مشـــاعر وخلجات وخواطر مقصورة على مستوى الإصلاح الفردي، بل تدخل في صميم البنـــاء الاجتماعي والعمران البشري»[1]، فإذا كان الفـــرد يقيم علاقة اجتماعية مع أفراد المجتمع، محتكماً لمنطق تبادل المنافع والحاجات، فإن إنسان التزكية في علم العمران يقيم علاقاته الاجتماعية على أساس الرابطة الأخوية، وهي رابطة ائتمانية خالصة، متجاوزاً البعد التبادلي إلى البعد الروحاني في إقامة علاقاته الإنســـانية.كذلك يخضع إنسان التزكية في أفعاله إلى منظومة القيم الإســـلامية، وليس لمنظومـــة القيم التي تولدها المجتمعات الإنســـانية، وبهذا نحكـــم على الفعل العمراني بنـــاءً على معيار فعل إنســـان التزكية، فيكون هدف علم العمران تنمية قيم التزكية في الأمة، «وتقريـــر أن التزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له يجعل الإنســـان يجاهد نفسه لتحقيق القيم الأخلاقية والمعاني الروحية، ابتغاءَ مرضاة الخالق -جلَّ وعلا-، وحفظاً لأفضلية الإنســـان في الوجـــود، وتصدياً لجديد التحديات والأزمات في القيم الإنسانية داخل عالم يزداد ضِيقاً»[2].

---

(1) عبدالحميد سليمان وآخرون، مفهوم التزكية في القرآن (القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، 2009)، ص2.

(2) طه عبدالرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص16.

- **تحويل المصطلحات القرآنية إلى مفاهيم في علم العمران**

يحتـــوي القرآن الكريم على معجم اصطلاحي عمراني، يمكن للباحثين في علم العمران الاســـتثمار فيه معرفياً، من خـــلال تحويل دلالات ومعاني هذه المصطلحـــات إلى مفاهيم علمية، فيمكن تحويـــل المصطلح إلى مفهوم «عبر توســـيع دلالته عندما يُهمَل كمصطلح ويســـتطيع استخدامه لمعنى أعم، كما يمكـــن للمفردة أن تكون مصطلحاً ومفهوماً في آنٍ واحدٍ لكن في ســـياقات مختلفة»[1]، فأشـــار ايزوستو إلى وجود حقل دلالي خاص بالنظام الاجتماعي في القرآن الكريم، «فالمصطلحات المفتاحية القرآنية التي تخص العلاقات بين الله والإنســـان- تعبر بالدرجة الأولى عن العلاقات بين الإنســـان والإنسان في الحياة الاجتماعية في هذا العالم، وهي تشـــكل حقلاً دلالياً واســـعاً للنظام الاجتماعي»[2]، نعتقد أن هذا الحقل له صلـــة معرفية بعلم العمران، يمكننا الاستثمار في مصطلحاته بتحويلها إلى مفاهيم علمية.

وهكـــذا، نحقق التواصل المعرفي بين علوم القـــرآن؛ لأنه من العلوم التي تهتم بالمفردات والمصطلحات القرآنية، وعلم العمران الذي يوسع دلالتها، بإكسابها أبعاداً وعناصر جديدة، فيوظفها الباحثون في مقاربة مختلف الظواهر العمرانية، «فيتطلب العلم القرآني قاموســـاً ألســـينا معرفياً يستند في تحديد دلالات ألفاظ القرآن المنهجية والمعرفية إلى نظرية العائد المعرفي أو المرجع أو

(1) عبدالرحمن الحليلي، «المفاهيم والمصطلحات القرآنية: مقاربة منهجية»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 35، (2004)، ص86.

(2) توشيهيكو ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة هلال محمد جهاد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص138.

الوسيط، فهناك ثلاثة أمور في عملية توصيل دلالات المفردة: فهناك الكلمة، وهناك الأمر الذي تشير إليه، وهناك التصور العقلي المشكل عن هذا الأمر في الذهن»[1].

من المصطلحات القرآنية التي يمكن الاستثمار فيها معرفياً بتحويلها إلى مفهوم مركزي في علم العمران، مصطلح الأمة القرآني، إذا رجعنا إلى المدونة القرآنية نجد هذا المصطلح حمل العديد من المعاني والدلالات؛ حيث ورد تسعة وأربعين مرة، نذكر على سبيل العرض بعض الآيات التي أشارت إليه:

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: 141]، ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 143]، ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213]، ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]، ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ

---

(1) أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مرجع مذكور، ص97.

أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110]، ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: 48].

يمكننا تحويل مصطلح الأمة الوارد في القرآن الكريم إلى مفهوم مركزي في علم العمران، فإذا كان علم الاجتماع يُعرف على أنه العلم الذي يهتم بدراسة المجتمعات، فإن علم العمران يهتم بدراسة الأمم؛ لأن مفهوم الأمة يستوعب مفهوم المجتمع ويتجاوزه، وهنا ثلاث دلالات للمصطلح، نشير إليها كالآتي:

- الدلالة الأولى لمفهوم الأمة في القرآن، تشير إلى مجموعة من الأفراد توحدهم رابطة معينة، «هي كل جماعة يجمعها أمر أو دين أو زمان أو مكان واحد سواء كان الأمر الجامع تسخيراً أم اختياراً، ومعنى ذلك، أن الاجتماع على أمر جامع يكسب وصف أمة، فالجيل من الناس أمة، وأهل كل دين أمة»[1]، هنا، نوسع من دلالة المفهوم ليشير إلى مجموعة من الأفراد الذين تجمعهم روابط اجتماعية وثقافية وسياسية. يتقاطع مفهوم الأمة مع مفهوم المجتمع في علم الاجتماع، ونعتبر أن

(1) السيد عمر، حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2001)، ص101.

مستوى من مستويات مفهوم الأمة يتطابق مع مفهوم المجتمع.

- الدلالة الثانية لمفهوم الأمة في القرآن، تشير إلى مبدأ وحدة الإنسانية، فأصل البشرية كلها أمة واحدة هي من آدم وحواء وذريتهما؛ حيث كان الناس أمة واحدة، ثم انقسمت إلى أمم عديدة، فالأمة هي: «الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم، ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص، سواء كانت كبيرة أو صغيرة، ويختلف هذا الرابط باختلاف مفهوم الأمة، فأمة الإسلام تربطها عقيدة الإسلام»[1]. نوسع من دلالة هذا المصطلح القرآني، ليشير في علم العمران إلى المجتمعات الإنسانية التي ظهرت عبر التاريخ، مع التأكيد أن لكل أمة فلسفتها الوجودية والروحية والثقافية، وبالتالي، الاشتراك في وحدة الأصل التاريخي، يترتب عليه إمكانية صياغة قوانين ناظمة لعملية التغير العمراني التي تعتري هذه الأمم، فكل أمة مرت بمرحلة النشأة والتطور، ثم مرحلة الأفول والانحطاط.

- الدلالة الثالثة: البعد الأخلاقي لمصطلح الأمة، فخيرية الأمة تأتي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تدخل تحت دائرة المعروف كل الأفعال الإنسانية التي تحقق نفعاً مادياً وروحياً للإنسانية وللطبيعة، وتدخل تحت دائرة المنكر كل الأفعال التي تلحق ضرراً مادياً وروحياً بالإنسانية وبالطبيعة؛ لذلك مفهوم الأمة في علم العمران يرتقي بالمجتمعات والجماعات الإنسانية إلى مرتبة الأخلاقية، وتضم في دائرتها كل فرد تحقق بهذه الأخلاق، وليس على أساس انتماء عِرقي أو قومي أو

(1) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج4 (القاهرة: دار المنار، 1947)، ص30.

ديني، كما في الأمة القومية التي ظهـــرت مع الحداثة الغربية، فالأمم تتمايز فيما بينها على أســـاس اقترابها وابتعادها من دائرة الأخلاق الإسلامية الكونية، وأن الانهيار والتفتت الذي يصيب الأمم يكون بســـبب خيانتها للمبـــادئ الأخلاقية الكبرى، التي نجملها في ثلاثية: التوحيد، والتزكية، والعمران.

في نفس الســـياق، أشـــار المصطلح القرآني إلى الأمة الوسط، التي نعتبرها في علم العمران بمثابة النمـــوذج الأمثل، فإذا اتخذ علم الاجتماع من المجتمعات العقلانية النموذج الأمثـــل للتفرقة بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة، فإن الأمة الوســـط هي المعيار الفاصل بين الأمم، بحيث تتحول إلى الأمة الشاهدة على الأمم الأخرى، «من أهم مضامين شـــهادة أي أمة مسلمة وســـط على الناس، أن أساس شهادتهم هي إسلامهم لله وإجماعهم؛ لأن شرط الخيرية: الإجماع لا التفرق في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالإيمان بالله»[1].

نحـــول الدلالات الثلاث لمصطلح الأمة في القـــرآن الكريم إلى مفهوم في علم العمران، ليشـــير إلى كل مجتمع إنساني، يتشكل من مجموعة من الأفراد تجمعهم روابط اجتماعية وثقافية وسياسية ودينية، يشكلون أمة إذا ما ارتقوا إلى مرتبة القيم الأخلاقية الكونية، تعتبر الأمة الإسلامية إحدى هذه الأمم، التي يكون انتماء الأفراد إليها على أســـاس الإيمان بالقيم الأخلاقية الثلاث: التوحيد والتزكية والعمران.

---

(1) السيد عمر، حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن، مرجع مذكور، ص108.

خاتمة:

في ختام هذه المداخلــة العلمية، نوجز أهم النتائج التــي خلصنا إليها في مجموعة النقاط الآتية:

1- تســهم عملية التقريب التداولي لعلم الاجتماع في إســكانه في المجال التداولي الإســلامي، تمكننــا الآليات الصورية ممثلــة في الإضافة والإبدال والحــذف من إعادة النظر في مفاهيم ونظريــات ومناهج هذا العلم؛ وذلك حتى لا تنتهك مضامينه المعرفية خصوصيات المجال التداولي الإســلامي، ونعطي مشروعية لهذا العلم من خلال إعادة تســميته، وتعيين الموضوعات التي يشتغل عليها، وتحديد المنهج الذي يُمكننا من دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية.

2- تقتضي عملية التأســيس لتخصص علمي بديل، تحديد جملة الشروط المعرفيــة والمنهجية اللازمة، فتوصلنا في هذه الدراســة إلى أن الشرط الأول يتمثل في تحديد الإطار الفلسفي المرجعي لهذا التخصص العلمي، نعتقد أن الفلسفة الائتمانية تمثل الإطار المرجعي الأمثل له؛ حيث تنهض على مجموعة من المبادئ، تســهم في رســم الخريطة المعرفية لهــذا التخصص العلمي.كما اعتبرنا النموذج المعرفي الإســلامي الإطــار المنهجي لهذا التخصص، الذي ينهض على جملة من المبادئ المنهجية، تســهم في تزويد العلم المراد تأسيســه بمجموعة من الموجِّهات المنهجية عند دراسة الظواهر الاجتماعية.

3- يهتم علم العمران بدراسة ظواهر الاجتماع الإنساني، موضوعه الفعل العمــراني، على اعتبار أن الدلالة القرآنية لمفردة العمران تشــير إلى الفعل في الزمان، بهذا نصل موضوعه بأول مصدر معرفي في المجال التداولي الإسلامي

ممثلاً في القرآن الكريم، ووصلناه من جهةٍ أخرى بالتراث الإسلامي، كما أن موضوعه يتقاطع مع علوم الفقه وأصوله، على اعتبار أن هذا العلم سيشغل مكانة في المجال التداولي الإسلامي، إذ يتداخل مع علوم القرآن وتفسيره من جهةٍ، ويتداخل مع الفقه وأصوله من جهةٍ أخرى.

4- يتميز المنهج الذي وضعناه لدراسة الظواهر العمرانية في علم العمران بطبيعة تركيبية، يتم فيه الجمع بين مصدر المعرفي: الوحي والوجود الاجتماعي، وبين قراءة الوحي وقراءة الوجود الاجتماعي، ونكامل فيه بين المنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي، وبين المدخل الوصفي والمدخل المعياري، ونكامل فيه بين السببي والتأويلي في تفسير الظواهر العمرانية، مع التأكيد أنه منهج محكوم في تأويله للظواهر العمرانية بالمرجعية القيمية الإسلامية.

5- وضعنا ثلاث قواعد منهجية للتعامل مع المفاهيم في علم العمران، قاعدة التأثيل: تتعلق بالمفاهيم الوافدة من علم الاجتماع، الذي اصطبغت مفاهيمه بالمرجعيات الفلسفية، والخصوصيات الثقافية والسياسية والحضارية للمجتمعات الغربية، فنحررها من إحالتها الفلسفية العلمانية- المادية، ونكسبها مضامين معرفية تتوافق مع خصوصيات المجال التداولي الإسلامي، وتتمثل القاعدة الثانية في الاستثمار المعرفي في مفاهيم التراث الإسلامي، التي تحتاج إلى عملية سَبْرها من خلال قياسها إجرائياً مع معطيات الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمعات العربية الراهنة. والقاعدة الثالثة: المصطلحات القرآنية، وضَّحنا كيفية تحويلها إلى مفهومات في علم العمران، مع التأكيد على أن هذه القواعد تتداخل وتتكامل فيما بينها، فلم نقم بفصلها إلا لغرض العرض والتوضيح.

المراجع

إبراهيم، عبدالله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، بيروت: منشورات ضفاف الاختلاف، 2010.

ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، تحقيق محمد الإسكندراني، بيروت: دار الكتاب العربي، 2004.

أبـــو الفضل، منى، «النظرية الاجتماعية المعـــاصرة: نحو طرح توحيدي»، مجلة إسلامية المعرفة، المجلد 2، العدد 6 (30 يونيو/ حزيران 1996).

أبو سليمان، عبدالحميد، أزمة العقل المسلم، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009.

إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عدس، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2011.

إمزيان، محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008.

الأندلـــسي، ابن حزم، رســـائل ابن حزم، تقريب لحـــد المنطلق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق إحســـان عباس، ج4، بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، 1981.

أوغلو، أحمد داود، النموذج البديل، أثر تباين الرؤى المعرفية الإســـلامية والغربية في النظرية السياســـية، ترجمة طلعت فاروق محمد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019.

إيزوتســو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة هلال محمد جهاد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

باومان، زيغمونت، الحداثة والهلوكوست، ترجمة حجاج أبو جبر، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2014.

باومان، زيغومنت، المراقبة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

برونشتاين، جون فرنسوا وآخرون، مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، ترجمة هدى الكافي وآخرون، تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010، بوبر، كارل، منطق البحث العلمي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006.

بوحديبة، عبدالوهاب، «تطوّر مناهج البحث في العلوم الاجتماعية»، مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد 01 (1989).

بودون، ريمون، «العلوم الاجتماعية والنسبيتان»، ترجمة محمد مصباح، مجلة إضافات، العدد 13 (شتاء 2014).

بيكون، فرانســيس، الأورجانون الجديد: إرشــادات صادقة في تفســير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، القاهرة: مؤسّسة هنداوي، 2017.

تارناس، ريشــارد، آلام العقل الغربي، ترجمة فاضل جنكتر، أبوظبي: دار العبيكان، 2010.

الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، بيروت: مركز دراســات الوحدات

العربية، 1993.

الجابري، محمد عابد، نقد العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

جلال، شوقي، على طريق توماس كون، رؤية نقدية لفلسفة تاريخ العلم في ضوء نظرية توماس كون، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، 1997.

حاج حمد، محمد أبو القاسم، جدلية الغيب والطبيعة والإنسان، العالمية الإسلامية الثانية، بيروت: دار الهادي، 2004.

حاج حمد، محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي، 2003.

الحليلي، عبدالرحمن، «المفاهيم والمصطلحات القرآنية: مقاربة منهجية»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 35 (2004).

الخطيبي، عبدالكبير، النقد المزدوج، بيروت: منشورات الجمل، 2009.

دراز، عبدالله، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، ترجمة عبدالصبور شاهين.بيروت: دار البحوث العلمية، د، ت.

ديلتاي، فلهلم، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ترجمة فتحي انقزو، تونس: المركز الوطني للترجمة، 2015.

رجب، إبراهيم عبدالرحمن، مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، مجلة المسلم المعاصر،العدد 63 (1992).

رشيد رضا، محمد،تفسير المنار، ج4، القاهرة: دار المنار، 1947.

الزاوي، الحسين،«ما المفهوم؟ دلالة المفهوم ودلالة تشكله»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 103 (1998).

سليمان، عبدالحميد وآخرون، مفهوم التزكية في القرآن، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، 2009.

شريف، جمال الدين عبدالعزيز، «علاقة القرآن بالعلوم»، مجلة تفكر، مجلد 11، العدد 2 (د،ت).

صافي، لؤي، إعمال العقل من النظرة التجزيئية الى الرؤية التكاملية، دمشق: دار الفكر، 1998.

العامري، أبو الحسن، كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، الرياض: مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، 1988.

عبدالرحمن، طه، العمل الديني وتجديد العقل، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988.

عبدالرحمن، طه، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

عبدالرحمن، طه، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

عبدالرحمن، طه،بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

عبدالرحمن، طه،تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994.

عبدالرحمن، طه،سـؤال العمل، بحـث عن الأصول العمليـة في الفكر والعلم،الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

عبدالرحمن، طه، سـؤال المنهج في أفق التأسـيس لأنموذج فكري جديد، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2015.

عبدالرحمن، طه، فقه الفلسـفة، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008.

عبدالفتاح، سـيف الدين، «بناء المفاهيم الإسـلامية» في مجموعة مؤلفين، بناء المفاهيم: دراسات معرفية ونماذج تطبيقية،القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2008.

عدنني، إكرام، سوسـيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر،بيروت: منتدى المعارف، 2013.

عزة، هبة رؤوف، «الأسرة والتغير السياسي، رؤية إسلامية»، مجلة إسلامية المعرفة،العدد 2 (1995).

عـزة، هبة رؤوف،نحو عمران جديد،بيروت: الشـبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015.

العطاس، سـيد محمد نقيب، مداخلات فلسـفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة محمد الطاهر الميسـاوي، ماليزيا: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسـلامية، 2000.

عماد، عبدالغني،البحث الاجتماعـي، منهجيته، مراحله، تقنياته، بيروت: منشورات جروس برس، 2002.

عمر، السـيد، حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمـي مقارن، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2001.

العـواني، طـه جابـر، التوحيـد والتزكيـة والعمران،بـيروت: دار الهـادي، 2003،

الغزالي، أبو حامد،تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، د، ت.

الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسـفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1961.

غينون، رينيه، أزمة العـالم الحديث، ترجمة عدنان جمال الدين وجمال عمار، دمشق: المركز الإسلامي للدراسات الاستشراقية، 2016.

الفاروقي، إسـماعيل راجي ولمياء لويز، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة عبدالواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، 1418هـ.

الفاروقي، إسـماعيل راجي،التوحيد ومضامينه في الفكـر والحياة،ترجمة السيد عمر، هيرندن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2016.

الفاروقي، إسـماعيل راجي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسـلامية، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

الفاروقـي، إسماعيل،إسـلامية المعرفة، المبـادئ العامة، خطـة العمل، الإنجازات، بيروت: دار الهادي، 2001.

فوكو، ميشـيل، الكلمات والأشـياء، ترجمة مطاع صفـدي وآخرون،ب يروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

فيبر، ماكـــس، مفاهيم أساســـية في علم الاجتماع، ترجمـــة صلاح هلال، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011.

فيرآبنـــد، باول، العلم في مجتمع حر، ترجمة الســـيد نفادي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2000.

لوغاي، جـــون ماري، التجربة والنموذج، مقال في المنهج، ترجمة ســـفيان سعد الله، تونس: المغاربية للطباعة والنشر، 2009.

محمود مصطفى، نادية وآخرون، القيم في الظاهرة الاجتماعية، القاهرة: درا البشير للثقافة والعلوم، 2011.

المرزوقي، أبو يعرب، «إسلامية المعرفة رؤية مغايرة»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 14 (1998).

المســـيري، عبدالوهاب وآخرون،إشـــكالية التحيز، رؤيـــة معرفية ودعوة للاجتهاد، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998.

المســـيري، عبدالوهاب،المادية وتفكيك الإنســـان،القاهرة: دار الشروق، 2006.

مشـــوش، صالح بن طاهر،علـــم العمران الخلدوني وأثـــر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012.

ملكاوي، فتحي حســـن،«رؤى العالم والعلوم الاجتماعية»،مجلة إســـلامية المعرفة،العدد 45 (2006).

ملـــكاوي، فتحـــي حســـن،منظومة القيـــم العليـــا، التوحيـــد والتزكية والعمران،بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2013.

ملـــكاوي، فتحي حســـن،منهجية التكامـــل المعرفي، مقدمـــات في المنهجية الإسلامية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011.

مهورباشـــة، عبدالحليم،«طه عبدالرحمن ونقد النموذج الاجتماعي الأخلاقي عند إميل دوركايم»، مجلة إضافات، العدد 38/ 39 (2017).

مهورباشـــة، عبدالحليم،علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس، نحو علم العمران الإسلامي،بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2018.

موران، إدغار،المنهج، الأفكار: مقاماتهـــا، وحياتها وعاداتها وتنظيمها،ترجمة جمال شحيد،ج4 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012).

موران، إدغار،تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل،ترجمة عزيز لرزق ومنير حجوبي،الدار البيضاء: دار توبقال، 2002.

نيكولســـكو، بسراب،العبرمناهجية، بيان،ترجمة ديمتري اقيرينوس،دمشق: دار مكتبة إيزيس، 2000.

هيكل، محمد حســـنين وآخرون، في عالم عبدالوهاب المســـيري، حوار نقدي حضاري،المجلد الأول،القاهرة: دار الشروق، 2004.

وائل حلاق، قصور الاســـتشراق: منهج في نقد العلـــم الحداثي،ترجمة عمرو عثمان،بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019.

اليبومـــي، إبراهيـــم غانـــم وآخرون،بناء المفاهيـــم: دراســـة معرفية ونماذج تطبيقية،ج2،بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008.

Cipriani.Roberto. «L'analyse qualitative comme approche multiple». Sociologies. Théories et recherches.05 November 2009.Accessed on 10 April 2019.

Gay Runlhard. «Problématisation et conception de paradigme: approche épistémologique».Aster.n°40 (2005).

Weber.Max. Economie et société1.Les catégories de la sociologie.Translated by Julien Freuned et al.Paris: Libraire Pion.1971.

علم اجتماع إسلامي:
المُسَوِّغات والمتطلبات

د.عزيز البطيوي

أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة ابن زهر

أكادير - المغرب

تمهيد

مـــن البدهي الذي ينأى عن الخفـــاء أن لكل لحظة تاريخية أســئلتها التي تخصها، ولكل حقل معرفي منظومته وتداولياته التي تســتجيب لهذه اللحظة التاريخيـــة في تقديم الجواب عن تلك الأســئلة؛ ثمرةً لاجتهـــادات العلماء والباحثين، وإبرازاً لاســتقلالية وخصوصية ذلك الحقل المعرفي وراهنيته في بناء نماذج إرشادية تفسيرية (براديغمات) قادرة على فهم موضوعات ظواهره وقضاياها، وتشـــخيص ما يمكن أن يتعرض له من أزمات منهجية ومعرفية وقيمية (ثقافية) وبناء مقاربات علمية لفهمها وتجاوزها. ولعلَّ السوسيولوجيا من حيث هي علم لفهم المجتمـــع وإدراك الواقع الاجتماعي وتعقله تعيش لحظة تاريخية بأسئلة جديدة حول آفاقها وإعادة النقاش في طبيعتها وهويتها والتحديات التي تواجهها. وقد عرفت النظرية الاجتماعية نقاشـــاً واسعاً بين الباحثين في مجال السوســـيولوجيا حول طبيعتها وبنيتها ونماذجها التفسيرية وأطرهـــا المنهجية والمعرفية؛ ما أفرز مقاربات إبســـتيمولوجية تروم فحص واقع هذه النظرية والإسهام في إعادة بناء هوية السوسيولوجيا.

ولا شـــك أن مقاربة مثل هذا الموضوع لا يمكنهـــا إلا أن تنطلق أولاً من رؤية للعالم تقوم على تجربة معاشة ومخطط أو منهج لتأويل العالم الاجتماعي، ووضعه هو ومعارف السوســـيولوجيا ذاتها موضع نقد ومساءلة، وثانياً من نموذج معرفي لإنتـــاج المعنى، وهي رؤية تفرض على هـــذه الورقة العلمية الانخراط في النقاش الأكاديمي والعلمي الدائر حول واقع السوسيولوجيا

من حيث هي علم ومنهج والتزام، والدعوة إلى ولادة جديدة للسوسيولوجيا أمام تحديات التحولات التي تشهدها مجتمعات العالم، وما أنتجته أفعال الفاعلين الاجتماعيين من آثار وانقلابات في الأفكار والمفاهيم، وهو ما يفرض على السوسيولوجيا أن تعيد ترتيب أوراقها وتجديد نفسها وإعادة النظر في آليات اشتغالها وطبيعة موضوعاتها. إن هذه الولادة الجديدة تحتاج على الأقل إلى استعداد المختصين في النقاش السوسيولوجي لتجديد النظر في قواعدهم وخلفياتهم النظرية تأسيساً لحق الاختلاف، والخروج من ضيق قداسة النظريات السوسيولوجية المؤسسة وإمبريالية المقولات، والانفتاح على كل الإبداعات العلمية في مجالات وحقول مختلفة؛ ما يعني أن حاجتنا اليوم إلى جيل جديد من السوسيولوجيين أصبحت ضرورية، جيل ليسوا من صنف «علماء الاجتماع الذين يتحولون إلى خبراء أو إلى ناشطين ولاعبين في وسائل الإعلام الجماهيري. وبالفعل فإن التيارات الأكثر أهمية في علم الاجتماع اتخذت لنفسها هذه الطرق المتمثلة في إعطاء شهادات الخبرة وفي اللجوء إلى عملية التواصل من خلال وسائط الاتصال الإعلامية»[1].

ويخوض علم الاجتماع في عالمنا الإسلامي اليوم لحظة تاريخية بأسئلة جديدة حول منجزاته وآفاقه، تؤسس للتفاكر في طبيعته وهويته ومنجزاته، سواء على مستوى نماذجه التفسيرية وأطره المنهجية والمعرفية، أو على مستوى ممارساته البحثية الميدانية، وذلك من مدخل مشروع أقلمته بغض النظر عن

---

(1) يان سبورك، أي مستقبل لعلم الاجتماع؟ في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي، ترجمة حسن منصور الحاج (بيروت: كلمة ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2009)، ص10.

تعدد منظورات هذا المشروع ومقارباته؛ استجابةً لراهن الشرطية الحضارية المعاصرة في تقديم الجواب عن سؤال إعادة بناء عمران إسلامي جديد.وقد ظلت تسميات عديدة من قبيل توطين علم الاجتماع أو تأصيله أو توجيهه أو أنسنته أو أسلمته تحمل في طياتها تعدد الرؤى والمُسَوِّغات في تحقيق ما اصطلحت عليه ورقة الندوة بسؤال «أقلمة» علم الاجتماع.

وتستدعي ورقتنا البحثية مشروع علم الاجتماع الإسلامي باعتباره محاولة أصيلة للخروج من سجن الفكر السوسيولوجي الكلاسيكي، وتخطي أزمة علم الاجتماع في العالمين الغربي والإسلامي، وذلك من خلال إعادة تجديد النظر في مُسَوِّغاته وضبط متطلباته في ظل التحولات المعرفية المعاصرة التي عرفها علم الاجتماع، واستحضار بعض الإسهامات الأخيرة من مثل إسهامات محمود الذوادي على مستوى الممارسات البحثية والدراسات الميدانية، ومحمد بلفقيه على مستوى الإبستيمولوجي والتطبيقي، وعبدالحليم مهورباشة على المستوى التنظيري والمنهجي.

مشكلة البحث

يكاد يكون بدهياً القول: إن ظهور علم الاجتماع في فضائنا الحضاري المعاصر لم يكن نتيجة حاجة طبيعية، وإنما استُنبت استنباتاً خدمةً لمصالح «استعمارية» غربية، وتم نقل نظريات السوسيولوجيا ومفاهيمها ومناهجها وَفْق الرؤية المعرفية الغربية.وتأثرت فيما بعد المحاولات التأسيسية داخل الحقل الجامعي الأكاديمي بهذه الولادة القيصرية التي لا تزال آلامها ممتدة إلى اليوم.وتلت

هذه المحاولات التأسيسية مشاريع علمية جادة تروم إعادة النظر في الموروث الكولونيالي والتحرر من ثقله التاريخي، ومواجهته بالمراجعة النقدية لنظرياته ومناهجه، وتقديم بديل معرفي يحقق فعل الاستيعاب والتجاوز. ولم تكن كل هذه المشاريع على درجة واحدة من الانخراط في سيرورة مشروع كوني لعلم اجتماع واعٍ بالشروط السيوسيو ثقافية والمحددات المنهجية والمعرفية الموجهة لعلميته، ومستحضر لخصوصية السياقين الغربي والإسلامي في إنتاج المفاهيم والنظريات والمناهج ونقلها وتطبيقها.

ومن بين أبرز هذه المشاريع العلمية التي انخرطت في صيرورة البحث عن البديل نجد علم الاجتماع الإسلامي الذي هو في عمقه انعكاس لطبيعة رؤية العالم التي يشيد على أساسها نظرياته ومفاهيمه ومناهجه، في تدافع تعارفي تخلقي مع رؤى العالم الأخرى، ومنها الرؤية العلمية الوضعية الغربية التي أسهمت للأسف في زوال الرؤى الأخرى أو تشويهها، خصوصاً الرؤى الدينية إلى العالم، وبالغت في إنكار كل ما تختزنه من مفاهيم وقيم أخلاقية ضابطة لوجهة العلم وحركته.

وفي هذا السياق تناولت هذه الورقة بشكل مباشر الجواب عن سؤالين عريضين هما: الأول: لماذا الحديث عن علم الاجتماع الإسلامي؟ وهو ما يفيد بسط المُسَوِّغات التي انبنت عليها شرعية التأسيس لعلم الاجتماع الإسلامي. والثاني هو: هل علم اجتماع إسلامي علم ممكن؟ وهو ما يحيل ألى الحديث عن المتطلبات والشروط الموجهة لعلميته والمسددة لأدواته ونتائجه.

وأسعفنا في تلمُّس الجواب عن هذه المشكلة توسلنا بمنظور حضاري

عالمي يخلص علم الاجتماع الإسلامي من كل شوفينية علمية وعصبوية معرفية حاجبة للحقيقة الاجتماعية، ويؤهله للانخراط في الشرطية الحضارية الراهنة. وسنسلك في ذلك خطوات منهجية نستهلها برفع الغموض عن بعض مشاريع الأقلمة خصوصاً تلك المتعلقة بالتأصيل أو الأسلمة، ومن خلال التدقيق في مُسَوِّغات قيام علم اجتماع إسلامي عبر تتبع لمجمل الدراسات السابقة في الموضوع، ومحاولة تقديم رؤية نقدية تركيبية تستشرف صياغة شروط ومتطلبات إنجاز مشروع علم اجتماع إسلامي، مع التركيز على منهجية تحرير علم الاجتماع الإسلامي من مأزقه الإبستيمولوجي في أفق امتلاك وعي تاريخي ومعرفي ونقدي بالأدوات المنهجية في السوسيولوجيا الغربية، ومعتمدين في ذلك على بنية استدلالية نصوّب بها ما ذهبنا إليه سواء اتفقنا مع غيرنا أم اختلفنا معه، وباب علم الاجتماع الإسلامي يندرج ضمن ما قاله المازري رحمه الله: «ما عُلم بالاستدلال لم تتفق آراء العقلاء فيه»[1].

أهداف البحث وأهميته

لا شك أن هذا الموضوع هو إبستيمي بامتياز؛ نظراً لاندراجه ضمن علم اجتماع المعرفة وفلسفة العلم وطبيعته، «ذلك أن الباحث والعالم الذي يرى أن للدين دوراً في صياغة العلم، ينطلق من تصوره الخاص للدين والموضوعية والوضعية واللاوضعية...وموقفه من الفصل بين القيمة والعلم، والواقع

(1) أبو عبدالله المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، دراسة وتحقيق عمار الطالبي (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2011)، ص 60.

والنظرية، وما شابه من المفاهيم التي تتولى فلسفة العلم البحث فيها والنقاش حولها»[1].

ويكتسي الحديث عن مُسَوِّغات قيام علم اجتماع إسلامي ومتطلباته وشروطه أهمية خاصة؛ ذلك أن تجديد القول في علم الاجتماع الإسلامي ليس مجرد قضية منهجية أو معرفية، بل يتعلق الأمر بأبعاد حضارية شاملة تعد بولادة حداثة إسلامية جديدة، وليس مجرد أسلمة للحداثات القائمة، يكون فيها للدين، وتحديداً للإسلام، الدور الحاسم في إعادة تشكيل صروح الأنساق المعرفية والبنيات العلمية البانية للحضارة.

ذلك أن الرؤية التوحيدية للعالم التي ينطلق منها علم الاجتماع الإسلامي ليست مجرد إطار معرفي مجرد، أو نموذج تفسيري إرشادي يتخذ مثالاً للفهم والتحليل، وإنما هي بالإضافة إلى وظيفتها الإبستيمولوجية الحاكمة لكل نظر معرفي، هي أيضاً ذات وظيفة قيمية تعرف النماذج التفسيرية الأخرى بمثالها الاجتماعي النموذج كوحدة قياسية، يمكن أن تشكِّل فرصة لدى النظريات الاجتماعية اليوم لاستيعاب أزمتها المنهجية والمعرفية وتجاوزها.

وكانت أولى مهام علم الاجتماع الإسلامي هي إعادة صياغة رؤية العالم وَفْق المنظور القرآني التوحيدي، بعيداً عن التشوهات والانحرافات التي أصابت مفاصل هذه الرؤية عبر التاريخ الإسلامي، ويمكن تفسير كثير من الأعطاب التي رافقت المراحل الأولى من الدعوة إلى علم اجتماع إسلامي

(1) السيد حسين نصر وآخرون، الدين والعلم: مطارحات في دينية العلم، تعريب محمد حسن زراقط (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008)، ص133.

خلال سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين بعدم تمكن العقل المسلم من استيعاب وإعادة بناء الرؤية القرآنية للعالم بعيداً عن أيِّ تلفيق أو اجتزاء أو إسقاط عناصر رؤى أخرى للعالم مناقضة للرؤية القرآنية في فهم المشكلات والظواهر الاجتماعية، «وبسبب هذا التشوه المعرفي المنهجي بقيت منطلقات العلوم الاجتماعية في الفكر الإسلامي على هيئة عناوين ومبادئ مجردة، وعلى شكل مصادر ثانوية في ميدان علم الفقه وأصوله... لقد أورثت سلبية الرؤية الكلية التشوه المنهجي الذي أنتج أحادية المعرفة دينية ومدنية، وضمور الفكر، وغياب النظرة السننية؛ ما حرم الأمة من نمو العلوم الاجتماعية التي تتكامل مع كليات الوحي وهدايته في ترشيد الحياة الاجتماعية الإسلامية وتجديدها وتطوير مفاهيمها ومؤسساتها وطاقاتها وإمكاناتها مع تطور المعرفة والإمكانات والتحديات»[1].

أولاً: في معنى علم الاجتماع الإسلامي

الحكم على الشيء فرع عن تصوُّره، وبيان مُسَوِّغات إقامة علم اجتماع إسلامي، ثم صياغة شروط إنجازه تفترض مسبقاً حصول معنى في الذهن يتصور به الباحث دلالة علم الاجتماع الإسلامي. فهل علم الاجتماع الإسلامي مجرد إستراتيجية معرفية، أم منهج في النظرية الاجتماعية؟، وهل هو علم قائم بذاته أم فرع من فروع علم الاجتماع العام؟

(1) عبدالحميد أبوسليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة (بيروت: دار الفكر، 2005)، ص59-60.

إن الحديث عن علم اجتماع إسـلامي ليس هو مجرد وصل بين الإسـلام والباحثين السوسـيولوجيين من معتنقيه، بل هو فتـق الإمكانات المعرفية الكامنـة في مدونات الديـن ونصوص الوحي، ودفعهـا إلى الإفصاح عن مقدرتها الفكرية والمنهجية لتأدية الوظيفـة المرجعية في إنتاج المعرفة وتوليد المعنى.

يحضر مفهوم الأسلمة بقوة في سياق حديثنا هذا، والأسلمة من وجهة نظر العلواني «تمثل قاعدة فكرية ومعرفية ونظاماً كلياً، لتوليد الأنسـاق والنظم، والنماذج المعرفيـة، والمناهج كذلك»[1]، وهي لا تعني مجـرد تقديم إضافة عبارات دينية وشـواهد قرآنيـة وحديثية، «بل هي إعـادة صياغة منهجية ومعرفية للعلوم وقوانينها، كما لا تعني مجرد سحب الانتماء الذاتي للدين على كافة الموضوعات لإضافة الشرعيـة الدينية على الإنجاز الحضاري البشري واستلابه دينياً بمنطق الاحتواء اللاهوتي واللفظي»[2].

من هنا ليس علم الاجتماع الإسـلامي شـوفينية علمية وعصبوية معرفية حاجبـة للحقيقـة الاجتماعية، وإنما هـو تعبير عن تفـرد مفاهيم ومناهج وأدوات: لها مسـلكها الخصوصي في بناء المعرفـة وفهم الواقع الاجتماعي، وخبرتها التاريخيـة التراثية، ورؤيتها المعرفية القادرة عـلى التقويم، ومتابعة الإنتاج وتوليد البدائل واستيعاب الآفاق الكونية للمعرفة الاجتماعية، بعيداً عن المنظور اللاهوتي الغيبي الجبري والمنظور الوضعي المادي.

---

(1) طه جابر العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة (بيروت: دار الهادي، 2008)، ص222.

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية (بيروت: دار الهادي، 2003)، ص77.

إن مراجعة التعريفات التي أسندت إلى علم الاجتماع الإسلامي لها ضرورتها وأهميتها، فأولئك الذين نحوا منحىً وضعياً، وصبغوا كتاباتهم بصبغة دينية باستحضار شواهد قرآنية وحديثية، وإضافة عبارات تراثية تؤكد السبق التاريخي في مقابل منتجات الغرب، وضعوا أنفسهم موضع الازدراء والتحقير، وأساؤوا إلى مشروع علم الاجتماع الإسلامي، وعطَّلوا مسيرته المعرفية وانتهوا إلى «مقتطفات علمية معاصرة تركبها على النص الديني فيما يشبه التقرب والتودد إلى العلمية المعاصرة، أو حالة التبني من الخارج دون الإسهام في التنشئة الداخلية للعلم»[1]، وهو عنوان التلفيق والاجتزاء، ودليل عجز عن بناء بديل علمي وصياغة نموذج معرفي مستقل يؤسس معرفياً ومنهجياً لفهم أعمق للنماذج التفسيرية الغربية، ويعيد تقويم نظرياتها ومفاهيمها بروح الالتزام الحضاري لا بنزعة استعلائية صراعية.

إن قصور إدراك المفاهيم التأسيسية لعلم الاجتماع الإسلامي والموجِّهات الضابطة لنسقه المرجعي، وفي ظل غياب هذه الرؤية الناظمة للعديد من التعريفات التي قدمت لهذا العلم، تحول هذا الأخير إلى تأملات ومجرد فلسفة اجتماعية انتقائية، ففي التعريف الذي تقدم به زكي إسماعيل اعتبر علم الاجتماع الإسلامي علماً «يدرس الظواهر والنظم الاجتماعية دراسة وصفية تقريرية تعبر عما هو كائن من النظم من منطلق إسلامي اجتماعي، أي من حيث دراسة هذه الظواهر والنظم والعلاقات والتفاعلات الاجتماعية الناشئة عن

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، الإبستيمولوجية المعرفية الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج (بيروت: دار الهادي، 2004)، ص47.

احتكاك المسلمين ببعضهم وبغيرهم في معاملاتهم وعباداتهم»[1]، فليس علم الاجتماع الإسلامي - حسب هذا التعريف - سوى وصف تقريري لواقع اجتماعي قائم متعلق بشبكة العلاقات بين المسلمين. في حين حاول زيدان عبدالباقي أن ينفلت من العصبوية الشوفينية التي وقع فيها زكي إسماعيل، وذلك حينما عرَّف علم الاجتماع الإسلامي على أنه: «علم وصفي تقريري بنائي تركيبي تكاملي يهدف إلى دراسة شؤون الحياة الاجتماعية من ظواهر ونظم وعلاقات وميكانيزمات اجتماعية من مختلف جوانبها الاجتماعية، ومن مختلف جوانبها الدينية والاجتماعية دراسة علمية تحليلية لبيان ما هو كائن، وليس لبيان ما ينبغي أن يكون، وهو فرع من فروع علم الاجتماع العام»[2]؛ ولذلك يظل هذا التعريف متأثراً بالرؤية الوضعية والنزعة العلموية المتطرفة حينما لم ينفتح في تعريفه على البعد الإصلاحي لعلم الاجتماع الإسلامي، وضيَّق من حدوده وسحب منه عالميته حينما جعله فرعاً من فروع علم الاجتماع العام.

وأغرب من ذلك أن يُحدَّد هذا العلم بمعطيات تاريخية تتعلق بقضايا الفكر الإسلامي ومشكلاته، كما هو التعريف الذي تبنته سامية الخشاب بقولها: «إن علم الاجتماع الإسلامي هو ذلك العلم الذي يصف ويحلل معطيات الفكر الإسلامي، على أساس أن هذه المعطيات تعكس وتجسد آراء واتجاهات ونظريات منبثقة من طبيعة الاهتمامات والقيم والمشكلات

(1) زكي محمد إسماعيل، نحو علم اجتماع إسلامي (القاهرة: دار المطبوعات الجديدة، 1989)، ص4.

(2) زيدان عبدالباقي، علم الاجتماع الإسلامي (القاهرة: مطبعة السعادة، 1984)، ص10.

التي سادت في المجتمعات الإســلامية في المراحل الأولى من نشأته وانتشار الشريعة الإسلامية»[1].

وقــد تنبه الدكتور عبدالحليم مهورباشــة إلى الخلل المنهجي والاضطراب المعرفي الحاصــل في مثل تلك التعريفــات فعلَّق عليها بقولــه: «نلحظ أن هناك تشوشــاً واضطراباً على مســتوى الرؤية والنظرية والمنهج لدى دعاة علم الاجتماع الإسلامي، من حيث الرؤية المنهجية، وتبرز إشكالية العقيدة الدينيــة والعلم والعلاقة بينهما؛ إذْ نجد أن هنــاك صعوبة في الفرز المنهجي بينهما؛ لأن أصحاب هذا الاتجاه لم تتضح لديهم العلاقة بين البعد الميتافيزيقي والبعد العلمي؛ لأنهم واقعون تحت وهــم العلموية الوضعية التي ترى أن العلم لا يخضع لأيِّ بُعد غير الملاحظة والتجريب»[2].

والذي نراه في معنى علم الاجتماع الإســلامي هو تلك «الدراسة العلمية المنهجيــة لظواهر الاجتماع البشري والعمران الإنســاني ومشــكلاته وَفْق منهجيتي الخلق والتشــيؤ الجامعة بين القراءتين بحســب عنــاصر الرؤية الإبســتيمولوجية التوحيدية؛ كشفاً لســنن الله في كونه الاجتماعي، وتمكيناً للفاعل الإنسان من إعمار الأرض وقيامه بمقتضيات الاستخلاف». ومجمل ما سيأتي سيتضمن بياناً لهذا التعريف.

---

(1) سامية مصطفى الخشاب، علم الاجتماع الإسلامي (القاهرة: دار المعارف، 1980)، ص39.

(2) عبدالحليم مهورباشة، علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس: نحو علم العمران الإسلامي (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2018)، ص144.

ثانياً: إعادة صياغة علم الاجتماع الإسلامي: الفهم أولاً

إذا كان المنهج يسبق النظرية سبقاً منطقياً فإن الفهم يتقدمهما معاً؛ لأنه المدخل إليهما والدالّ عليهما بما هو مكابدة الإشكالات المعبرة عن يقظة الوعي. فهل العلم الإسلامي ممكن؟ ولماذا استنكف «سوسيولوجيونا» عن الانخراط العلمي الجاد في قضايا علم الاجتماع الإسلامي؟ أخوفاً من الانزلاق في مهاوي الميتافيزيقا؟ أو التيه في مسالك اللاهوت المظلمة؟ أم هو عجز منهم عن التحول إلى رؤية بديلة عن الرؤية الغربية للعالم؟

يبدو أن هذه الإشكالية بالصورة المعروضة تثير ثنائيتين اثنتين: الأولى ثنائية «الدين والعلم»، والثانية ثنائية «الخصوصية والكونية»، وبعضهما متعلق ببعض؛ ذلك أن القائلين بكونية علم الاجتماع لا يجدون مسوغاً لربطه بخصوصيةٍ ما حتى ولو كانت ديناً، رغم أن النسق العلمي له مفاهيمه ومناهجه وأدواته ومنطقه الخاص به، وهو في ذلك بزعمهم وحسب رؤيتهم الوضعية المادية مفارق للنسق الديني، وليست تلك الكونية، في حقيقة الأمر، سوى خصوصية غربية تمت عولمة آثارها المفجعة على الذات والهوية والمستقبل.

ويتعلق الجواب عن إمكانية قيام علم اجتماع إسلامي بالكشف عن الأوهام التي نسجها كثير من الباحثين حول الثنائيتين السابقتين اللتين تختزنان مفهوماً ضيقاً عن العلم يضيق به المنظور القرآني التوحيدي المنفتح، وهو مفهوم ساذج عن الدين لا يرقى إلى اللحظة التاريخية التي دشنها الوحي الخاتم، ومنحت للدين مفهوماً تلتقي فيه قراءة القرآن مع قراءة الكون الاجتماعي والطبيعي توحيداً ودمجاً وتأليفاً.

ويغفــل الكثيرون عن حقيقة الدور الحاســم للــرؤى الدينية وأثرها على النشاط العلمي للعلماء ويتجلى ذلك في:

- اختيار موضوعهم العلمي: حيث إن «المراقب المحايد يلاحظ أن العلماء المتدينين بدينٍ مالوا إلى نظريات تنســجم مع تدينهم، وغير المتدينين اختاروا ما يتوافق مع إلحادهم»[1].

- منهج اختيار الفرضيات العلمية: من حيث هي محرك البحث والإمكانية المعرفية الموضوعة للاختبار، وأوضح فرضيــة وأكثرها بداهة فرضية إمكان فهم الإنسان للطبيعة التي «لا يمكن إثباتها بالدليل أو التجربة؛ ولذلك يعتقد أينشتاين أن مصدر هذه الفرضية القبلية ومنشأها هو الدين»[2]، وهذا ما يؤكد المنشــأ الديني للعديد من النظريات في العلوم الطبيعية، بل يصعب على العالم التجــرد من معتقداته الدينية، بل لقد كانــت المعتقدات الدينية موجهاً لحركة العــالم في بحثه العلمي (مثال الفيزيائي هويل الــذي تملص من الأدلة المؤيدة للانفجار العظيم اعتقاداً منه أنها سوف تؤدي إلى القول بوجود الله)[3].

- دور الرؤية الكونية الدينيــة في التعبير عن النظريات العلمية وفي توجيه الاســتفادة منها: «فالتجربة الواحدة يختلف التعبير عنها من إطار فكري إلى إطار فكري آخــر»[4]، كما أن العلم «عندما ينتج في فضــاء رؤية كونية إلهية

(1) السيد حسين نصر وآخرون، الدين والعلم: مطارحات في دينية العلم، مرجع مذكور، ص96. وأشار الكاتب إلى العديد من الأمثلة ارتأينا عدم تفصيل القول فيها؛ تجنباً للاستطراد.

(2) المرجع نفسه، ص97.

(3) المرجع نفسه، ص98.

(4) المرجع نفسه، ص100.

سوف يستثمر في مصالح الإنسان المعنوية»[1].

وإذا كان مـــا تقدم دليلاً على أثر الرؤية الدينية في العلم الطبيعي، فإن أثرها في العلوم الاجتماعية عموماً وعلم الاجتماع خصوصاً آكد وأعمق.

وبغض النظر عن وهم حياديـــة العلم وخرافة الموضوعية والعلموية، فإن الداعين إلى تهميش دور الرؤية الدينية وتحييد أثرها في بناء النظرية الاجتماعية يخشـــون الســـقوط في ميتافيزيقا جديدة تجعل منطلقها النـــص، وتعمد إلى إســـقاطه على فهم الواقع الاجتماعي وليس منطلقها الملاحظة والتجربة. ولا يخفى قصور نظر هؤلاء وتخلفهم عن ملاحقـــة تحولات المفاهيم العلمية في الإبستيمولوجيا المعاصرة، وأنهم صاروا بذلك تراثيين تقليدين؛ إذْ لم يواكبوا بعـــض المراجعات النقدية التي أعادت النظـــر في مفهوم العلم والموضوعية والواقع، وكشـــفت عن عدم خلو النظريات العلمية من عناصر ميتافيزيقية كامنة فيها.

ويبدو أن الاعتراض الإبستيمولوجي الظاهر على علم الاجتماع الإسلامي إنما يتعلق بالأساس بالمسألة الدينية والعقائدية، لكن الخفي هو عدم استساغة أن يكـــون الدين مصدراً معرفياً، وهو لا يعـــدو أن يكون مجرد موضوع من موضوعات علم الاجتماع، باعتباره ظاهرة اجتماعية وثقافية وإفرازاً تاريخياً للمجتمع. وللأســـف أعاد كثير من الباحثين في عالمنا الإسلامي هذه الحجة الداحضـــة، وهـــم لا يدركون أنهم حـــين يصرفون مثل هـــذه الاختيارات

(1) المرجع نفسه، ص101.

المنهجية يعبرون عن رؤية مادية وضعية ساذجة ومغلقة لم يصبر أصحابها حين رفضوا الدين أن ينتجوا بديلاً عنه، ولم يكن ذلك البديل سوى دين جديد مشوه ومعطوب، كما هو دين الإنسانية عند كونت، أو الدين الوضعي العلماني الذي بشَّر بمقتضياته دوركايم وجعل المجتمع مصدراً له ليحل في النهاية محل الله.

لقد نظر إلى الدين على أنه مجرد قضية ميتافيزيقة تخص الفلسفة، وأنه في أحسن الأحوال لا يتعدى أصوله اللغوية والأسطورية في الفلسفة الغربية من حيث هو مجرد وظيفة نفعية محدودة وهامشية وليست ماهوية.

غدا من الواضح جدّاً أنه لا مخرج لعلم الاجتماع من الأزمة التي تعبث به إلا بإعادة النظر في الرؤية المعرفية، التي تعمد إلى استبعاد الدين بحجة شبهة اللاهوت والميتافيزيقا، وأن لكل علم ميتافيزيقاه الخاصة به ومنظومته القيمية الثاوية فيه مهما أجهد المخالفون الخصوم أنفسهم في إنكارها؛ ولذلك لا جدوى من إبعاد الدين بحجة العلموية والوضعية المزعومة، على أن هذه الأخيرة لم تعد معياراً للعلمية بعد ما كشف عوارها وصارت موضع كل مطعن ومثلب، لكن هل يعني أن نسوغ لأنفسنا تحكيم قيم الدين في علم الاجتماع كما يحكم الآخر قيمه؟ أليست هذه أيديولوجيا وأننا استبدلنا تحكماً بتحكم آخر؟

إننا حينما نقر بوجود القيم وتدخلها في حسم قضايا العلم لا نفعل ذلك لنعطي الشرعية لعلم الاجتماع الإسلامي ليقوم هو بذلك، بل لنوقف بعض علماء الاجتماع والباحثين فيه على حقيقة تاريخية يمعنون في تجاهلها وإنكارها،

مبدين موقفاً غاية في التعجرف والكبرياء بادعائهم الموضوعية. أما الإسلام فطبيعته أنــه منظومة قيمية، ومصادره في ذلك واضحــة وثابتة، وتطبيقات تلك المنظومة لها مســار تاريخي أنتج علوماً وحضارة وأبرزها علم العمران البشري، والاجتماع الإنســاني الذي استقل بنفسه بعد الجهد الإبداعي لابن خلدون الذي اتخذ من الإســلام مرجعاً معرفياً، ومصدراً في الفهم، وأداةً في التحليل، وفاعلاً تاريخياً ومحركاً لكل الفعاليات الإنســانية الممكنة، بحيث يصح معه اليوم الحديث عن علم اجتماع إسلامي يعيد بناء الممارسة العلمية.

ثم إن علم الاجتماع الإســلامي ليس متعلقاً بعلة الأمة وأزمتها فقط حتى نتهمــه بالمحلية والأدلجة، وإنــما هو عملية إصلاح منهجــي ومعرفي لعلم الاجتماع عموماً، ويبقى السؤال الجوهري هنا ليس هو كيف يعمل الإسلام على وضع معايــير الرؤية الكونية الموجهة لعلم الاجتماع الإســلامي، وإنما كيف يخوض علم الاجتماع الإســلامي عملية اســتخراج تلك المعايير التي تكون جديرة بأن تحقق فعاليتها المنهجية والمعرفية والقيمية؟

يظل هذا الســؤال مهماً وجديراً بالبحث والنظــر، لكن نرى أنه علينا قبل ذلك أن نفحص مُسَوِّغات قيام علم اجتماع إسلامي.

ثالثاً: الْمُسَوِّغات واشتراطات التأسيس

يمكن إجمال ذلك في مُسَوِّغين كليين هما: يتعلق الْمُسَوِّغ الأول بعدم حصر منهج علم الاجتماع في رؤيته الوضعية المادية، أما الثاني فيرتبط بتقديم بديل يمثل تصويباً للنظريات الاجتماعية، ويعيد صياغة نموذج تفسيري للظاهرة

الاجتماعية وَفْق معايير وقواعد وأدوات جديدة. وضمن هذين الْمُـــسَوِّغين يمكن الحديث عن الْمُـــسَوِّغات التاريخية والمنهجية والمعرفية التي شرطت سياق تأسيس علم الاجتماع الإسلامي.

الْمُسَوّغ التاريخي الحضاري

يقوم هذا الْمُـــسَوِّغ ابتداءً عـــلى فكرة فكّ الارتباط الحضـــاري مع المنجز السوسيولوجي في عالمنا الإسلامي ذي الأصل الكولونيالي، الذي أسهمت التبعيـــة الحضارية لـــه في تهميش دور السوســـيولوجيا، وتشـــويه صورتها وخضوعها لمقولاته النظرية.

نســـتحضر هنا المســـألة الكولونيالية ورســـم مســـارات التحرر في عالمنا الإســـلامي خصوصاً في بعدهما السوسيولوجي؛ إذْ تم إدماج علم الاجتماع كميدانٍ للبحـــث، وتم اعتماده لفهم ما جرى ومـــا يجري من تحولات لكن بأدوات ومناهج مســـتعارة، وصارت عاجزة عن تفسير الديناميات العميقة التي تحرك مجتمعاتنا، ولم تنجح السوســـيولوجيا عندنـــا في معركة التحرير الحقيقـــي، وأصبحـــت هوية علـــم الاجتـــماع مهترئة ومضطربـــة، وغاب السوســـيولوجي الأكاديمي عن الميدان، وحضر السوسيولوجي الخبير من صنـــف «علماء الاجتماع الذين يتحولون إلى خبراء أو إلى ناشـــطين ولاعبين في وســـائل الإعلام الجماهيرية. وبالفعل فإن التيـــارات الأكثر أهمية في علم الاجتماع اتخذت لنفســـها هذه الطرق المتمثلة في إعطاء شهادات الخبرة، وفي

اللجوء إلى عملية التواصل من خلال وسائط الاتصال الإعلامية»[1].

إن مطلب تفكيك السوسيولوجيا المهيمنة، التي أصابت واقع علم الاجتماع عندنا بما يشبه حالة الخلل الوظيفي، واحد من أكبر المُسَوِّغات الحضارية للنهوض بمهمة التأسيس لعلم الاجتماع الإسلامي، أي صارت أبحاث علم الاجتماع غير وظيفية، وفاقدة لبُعدها الحضاري المنشود، وعاجزة عن إعادة تركيب مشروع الإصلاح ببراديغم هوياتي بعد تأزم البراديغم الغربي والبراديغمات التراثية التقليدية.

فلا تعلُّق لإعادة بناء علم الاجتماع الإسلامي بمسوغ استعلائي نقدي للأطر المعرفية والمنهجية لعلم الاجتماع الغربي، أو مسوغ الانغلاق داخل خطاب احتجاجي أيديولوجي؛ فمُسَوِّغات إعادة البناء هي حضارية تاريخية أكثر منها أيديولوجية أو سياسية، كما يحلو للبعض اتهام دعاة علم الاجتماع الإسلامي بذلك، وهو ما يعني أن الشرط التاريخي لاكتمال نموذج علم اجتماع إسلامي هو بالضرورة المدخل الأساس لبناء حضارة إسلامية إنسانية معاصرة.

المُسَوِّغ المنهجي

إذا نظرنا إلى مُسَوِّغات قيام علم اجتماع إسلامي من جهة المُسَوِّغ المنهجي ألفينا الأمر مؤسساً على دعاوى قوية أهمها:

---

(1) يان سبورك، أي مستقبل لعلم الاجتماع؟ في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي، مرجع مذكور، ص10.

- نفي الوضعية والمادية عن علم الاجتماع من حيث هي مفارقة للتفكير الديني، وفي حالة علم الاجتماع الإسلامي المستند إلى قاعدة مفاهيمية قرآنية -تتناغم فيها حركة الغيب والفعل الاجتماعي لتكوين الظاهرة المراد فهمها والتحكم في مسارات تحولاتها- «يسترد الدين المعرفة العلمية إليه باتجاه الكونية ويبرئها من الوضعية... فمن ناحيةٍ يدين الصراع اللاهوتي المسيحي مع العلم، ومن ناحيةٍ أخرى يدين توجهات الوضعية في العلم؛ فلا تكون المعرفة بعد ذلك إلا إسلامية، مبرئاً الدين من اللاهوت في الوقت الذي يبرئ فيه العلم من الوضعية»[1].

وإذا نزعنا هنا منزع الحاج حمد في بيانه السابق في الاعتراض على عدم اكتراث الوضعية بالغيب المتعالي، فإننا لا نسلك مسلكه الذي قصره على منهجية تكاد تمتاح من الأدوات الحديثة لفهم القرآن وَفْق روحانية عرفانية لا تكاد تخفيها لغته الصوفية الذوقية؛ وذلك توقياً منا لحشر علم الاجتماع الإسلامي في دائرة هو أوسع منها.

- التخلص من الإغراق في سوسيولوجيا نظرية تجريدية مفارقة لمشكلات واقعها، ومتعلقة بأسئلة غيرها، خصوصاً في المجتمعات المغاربية التي هيمنت عليها السوسيولوجيا الفرنسية التي يغلب عليها الطابع الفلسفي والإبستيمولوجي، وهو ما دفع بباحث إلى التساؤل: «أين تتموقع السوسيولوجيا اليوم في المجتمع المغاربي؟ هل هي موجودة؟ هل تنتج وتجدد معارفها؟ هل

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، «إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية»، مجلة تفكر، مج3، ع2، (2001)، ص10.

هناك مجتمع من السوسيولوجيين المحترفين؟ هل تجعل الاستعمالات العمومية للبحث من السوسيولوجيا تخصصاً نافعاً اجتماعياً؟»[1].

- تجاوز الأخلال المرتبطة بآليات توليد وإنتاج المعرفة السوسيولوجية في العالم الإسلامي وتحديداً خلل الآلية المنهجية المتمثل في الاقتراض المنهجي المعطوب، وإسقاط المناهج الغربية على الواقع الاجتماعي الإسلامي؛ إذْ تتم استعارة المنهج على أنه أدوات وإجراءات لجمع البيانات عن الظواهر الاجتماعية دون إدراك لأمرين أساسيين يجعلان نتائج الاعتماد على هذا المنهج غير علمية وهما: أ- تركيبية الواقع وتعقد ظواهر وتشابك معطياته، في حين تفكك الأدوات المنهجية هذا الاشتباك وتقدم صورة تسطيحية له، وهذه كما لا يخفى أمبريقية متطرفة. ب- الأساس النظري الإبستيمي للإجراءات المنهجية؛ إذْ هي متى كانت كما هي مستعارة فهي تعبر عن فلسفة وضعية تنظر إلى الظاهرة الاجتماعية على أنها أشياء.

هكذا «تتم استعارة المنهج مفصولاً عن الرؤية الحضارية التي شكَّلته في سياق تاريخي معين، فيرى أصحاب هذه الآلية، أن المعرفة السوسيولوجية تطور في الحقل المعرفي الغربي؛ لأنها وظفت المنهج العلمي المستخدم في العلوم الطبيعية، ويتم اختزال مفهوم المنهج إلى جملة صيغ إجرائية»[2]، في غفلة عن الثورة الإبستيمولوجية المعاصرة، وإعادة النظر في معايير الحقيقة العلمية الطبيعية والاجتماعية.

---

(1) بوخريسة بوبكر، «السوسيولوجيا المغاربية: بين التركة الكولونيالية ورحلة البحث عن الهوية»، مجلة إضافات، ع15 (صيف2011)، ص113.

(2) عبدالحليم مهورباشة، علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس، مرجع مذكور، ص86.

المُسَوِّغ المعرفي

يتأسس هذا المُسَوِّغ المعرفي على مسألتين: أولاهما: حل معضلة النشأة وما أفرزته من تكريس للفصام المعرفي بين علم الاجتماع والعلوم الشرعية؛ إذْ نتج عن معضلة وأزمة نشأة العلوم الإنسانية والاجتماعية بالغرب، وسياقات ورودها داخل المجتمعات الإسلامية، واستنباتها دون الوعي بأصولها المعرفية وخلفياتها الفلسفية ورؤيتها للإنسان والكون والحياة، وذلك من لدن أناس لا صلة لهم بالرؤية المعرفية والمنهجية للعلوم الشرعية -نتج عن كل هذا- انفصال العلوم الوافدة عن العلوم الموروثة بمناهجها وموضوعاتها وقضاياها التي تهتم بها، والنتائج التي تتوصل إليها.

وأضحت لدينا علوم اجتماعية حديثة ولكنها غير وظيفية، كما أضحت لدينا علوم شرعية أصيلة ولكنها غير فاعلة في التطور الاجتماعي. إضافةً إلى ذلك كانت مدرسة العلوم الاجتماعية الحديثة أكثر قدرة من مدرسة العلوم الشرعية على ملء الفراغ الذي أوجده جمود العلوم الشرعية، وعجز القائمين عليها عن استيعاب القضايا المستحدثة وإخضاعها للمنهجيات الشرعية، ووجدت مدرسة العلوم الاجتماعية داعماً قوياً لها في الدولة الحديثة من جهةٍ، والدوائر الأكاديمية الغربية من جهةٍ أخرى.

وبعد مرور ما يقرب من قرن على نشأة العلوم الاجتماعية الحديثة المنقولة، ثبت أنها لم تسهم في تقدم أو نهضة المجتمعات العربية والإسلامية، وأن حصيلة ما أنتجه أساتذة العلوم الاجتماعية -بمختلف فروعها- لم يعدُ كونه مجرد نظريات واهية الصلة بمشكلات المجتمع الذي ينتمون إليه، واتضح

أنهم كانوا في أغلبهم وسطاء مترجمين، ولم يكونوا علماء حقيقيين، ولم يظهر لواحدٍ منهم نظرية اجتماعية أو نفسية أو سياسية أو اقتصادية تُنسَب إليه هو وإلى اجتهاده الذاتي[1].

إنه من الضروري ردم الهوة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، وتجاوز الفصل بينهما؛ إذْ إن هذا الفصل هو نتيجة ظروف انحطاط الأمة وتخلفها، والأصل أن علوم الشرع كانت اجتماعية، وأن ما هو اجتماعي كان موجهاً بعلوم الشرع، فطبيعة هذه الأخيرة اجتماعية.

وثانيتهما: تتعلق بتقديم بديل معرفي تكون مهمته الكبرى إعادة كتابة علم الاجتماع وَفْق رؤية جديدة تتحرر من المركزية الغربية والترسيمات الوضعية؛ حيث أفرزت معضلة النشأة والتأسيس والتطور قصوراً في الآلية التنظيرية، بدعوى أن العلم واحد والسوسيولوجيا واحدة، والنظريات الاجتماعية الغربية نظريات عالمية، فتعطلت الآلية التنظيرية للعقل العربي والإسلامي، وسلك الباحثون مسلك إسقاط نظريات سوسيولوجية غربية على واقع غير واقعها، أو انتقاء بعضها أو اجتزاء بعض أفرادها، أو التعسف في إعمال مفاهيمها تحت حجة وهم النزعة العلموية؛ متعللين في ذلك بأن النظرية إنما هي بناء عقلي خالص يتسم بالكونية، ولا يحمل في ثناياه أيَّ بُعدٍ حضاري وثقافي.

(1) إبراهيم البيومي غانم، «المجتمع المدني في ضوء المقاصد العامة للشريعة» في إبراهيم البيومي غانم وآخرون، مقاصد الشريعة وقضايا العصر (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2007)، ص121.

وفي ظل غياب نظرية اجتماعية عربية[1]، والاعتماد على نظريات غربية عبر وسيط الترجمة المشوه لحقيقة النظرية، وما يترتب عنه من تحليل مُشَوَّه للواقع الاجتماعــي، تقف الذات العربية الباحثة عرية عن أيِّ عدة معرفية ومنهجية تمكنها من دراســة الظواهر الاجتماعية، «وكأن السوســيولوجيا العربية في انتظار ميلاد موضوعها»[2].

ولعلَّ الطبيعة النقدية لعلم الاجتماع الإســلامي، وما يتســم به من قدرة على المســاءلة والمراجعة، وما يستند إليه من قاعدة تراثية ضخمة، وما تتيحه إمكاناته من الانفتاح على النظريــات الاجتماعية، فضلاً عن الرؤية المعرفية التوحيديــة التي ينطلق منهــا، وجدلية الغيب الإلهــي والاجتماع البشري والكون الطبيعي، ومــا تفرضه داخل هذه الرؤية مــن منظور قيمي يتعالى عــلى الوضعية المتهالكة والميتافيزيقا الغربيــة، كل ذلك يجعل علم الاجتماع الإســلامي أقدرَ من غيره على تقديم بديل معرفي يتجاوز الشــتات النظري للإنتاج السوسيولوجي في العالم الإسلامي.

رابعاً: واقع علم الاجتماع الإسلامي وسؤال الموضعة والتطوير والنموذج

إذا كانت تلك مُسَــوِّغات قيام علم اجتماع إسلامي خلال عقود خلت على الدعوة إليه، فإن المســارات التي اتخذها والتحولات التي عرفها تجعلنا نقف على مجموعة من التســاؤلات والملاحظات تتعلق بمــدى التزامه بمنطلقاته ووعوده، وتخلصه من إكراهات الحقل السوســيولوجي الغربي، وتجاوزه محنة

(1) عبدالحليم مهورباشة، علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس، مرجع مذكور، ص108.
(2) المرجع نفسه، ص111.

علم الاجتماع في عالمنا العربي والإسلامي، ومأزقه الإبستيمولوجي والمنهجي، ومدى تمكنه من موضوعه، وتفرده في نموذجه التفسيري وأدواته المنهجية.

لا يخفى على المتتبع لمسـار مشروع إسـلامية المعرفة[1] كما تجسـد مؤسسياً في المعهد العالمي للفكر الإسـلامي، وتطبيقياً في الجامعة الإسلامية بماليزيا، ومعرفيـاً عبر المؤتمـرات والندوات، ويُعَـدّ هذا المعهد الإطـار المرجعي والتأسـيسي لعلم الاجتماع الإسـلامي. وقد حكم هذا الإطار العديد من المراجعات العلميـة والمنهجية لعلوم الأمة عموماً وعلوم العصر خصوصاً، ومنها علم الاجتماع الذي مر من مراحل عديدة في صياغته الإسلامية يمكن إجمالها في ثلاث هي:

أولاً: مرحلة الوعي بعمق المـأزق الحضاري العالمي، والدعوة إلى ضرورة فك الارتبـاط بين إنجازات علـم الاجتماع وإحالاته الفلسـفية الوضعية القائمة على مفهوم التشيؤ المسـتبعِدة لمفهوم الخلق والغيب، وإعادة صياغة هذا العلم واسـتثماره ضمن رؤية معرفية توحيديـة وناظم منهجي يتجاوز فكـر المقارنات والمقاربات مع الآخر الغربي. ويـأتي على رأس هذه المرحلة المفكر إسماعيل راجي الفاروقي[2]، وكل الذين استوعبوا مشروعه وأسهموا في بناء بعض أجزائه ومفرداته. وانشـغل منظّرو هـذه المرحلة بالجواب عن سؤال: أيّ علم اجتماع نريد؟ وهو سـؤال تأسيسي يسعى إلى التخلص من

(1) صدرت كتابات ودراسات حول مشروع إسلامية المعرفة المتعلق بتشخيص أزمة الأمة وصياغة مشاريع النهضة والإصلاح، ولسنا هنا بغرض تفصيل القول فيه من جهة تعدد وجهات النظر داخله، أو مجمل الانتقادات التي وُجهت إليه، ويكفي أن نشير إلى المبادئ الكبرى التي تقوم عليها وهي: وحدة الخالق، ووحدة المخلوق، ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية.

(2) انظر: إسماعيل راجي الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية»، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، رقم 5 (1989). وأصله مقال نُشر سنة 1979 في العدد العشرين من مجلة المسلم المعاصر.

الرؤى التي رسخت التبعية للنماذج الغربية.

ومن أبرز ما تم إنتاجه في نظرنا في هذه المرحلة من الكتابات حول علم الاجتماع الإسلامي هو كتاب محمد إمزيان بعنوان «منهجية البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية» الذي شكَّل في جزء منه تقييماً لمجمل الكتابات التأسيسية في علم الاجتماع الإسلامي وتقويمها، مؤكداً أن «غياب الخلفية الإسلامية في التحليل هي الحلقة المفقودة في هذا النوع من الدراسات التي أنجزت في إطار التأسيس لعلم الاجتماع الإسلامي؛ حيث نجد انفصالاً كاملاً بين الشعار والمضمون، بين انتمائنا العاطفي للإسلام وبين انتمائنا المعرفي الوضعي، نأخذ الإسلام بيدٍ ونمسك بالتحليل الوضعي بيدٍ أخرى»[1].

قدَّم إمزيان رؤية نقدية لعلم الاجتماع الغربي ومأزقه المنهجي والمعرفي، وفحص إسهام علم الاجتماع العربي وبيّن محدوديته على مستوى الأصالة والإبداع لمفارقته الوعاء الحضاري للأمة ومركزيته القومية التي لا يمكن أن تكون باعتبارها مفهوماً عِرقياً بديلاً منهجياً يحل محل النظريات العالمية[2]، ولم تسلم جهود الباحثين في علم الاجتماع الإسلامي من المراجعة والنقد، خصوصاً فيما يتعلق بغياب وضوح الرؤية، والتباس مفهوم الأسلمة والتأصيل؛ ما جعل كثيراً منها يقع في السطحية والتلفيقية[3]، لكن الباحث لم يغفل بعض الكتابات المتميزة في هذا الباب، خصوصاً مع علي بشارات

(1) محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991)، ص237.
(2) المرجع نفسه، ص218 و220 و226.
(3) المرجع نفسه، ص227.

وعلي شريعتي والفاروقي، وإسهامات المدرسة الفكرية للمعهد العلمي للفكر الإسلامي التي يبدو أن الباحث يصطف داخلها على الأقل حين كتابته لأطروحته العلمية.

ويتجلى أهم إسهامات الكاتب في وضعه لضوابط تُعَدّ بديلاً عن علم الاجتماع الوضعي وهي:

- إعادة النظر في مفهوم العلمية ومفارقته للاهوت ومناقضته له؛ ما وضع علم الاجتماع في مأزق الضيق العلماني، وما يعنيه ذلك من إسقاط المنهج الطبيعي على فهم الظاهرة الإنسانية[1].

- اتخاذ الوحي مصدراً من المصادر المعرفية لعلم الاجتماع لصياغة الرؤية التوحيدية لهذا العلم، ولامتلاكه القدرة التصحيحية لأخطائه المنهجية والمعرفية[2].

- التحرر من النزعات الذاتية والتوجيهات الأيديولوجية؛ ولأنه ينطلق من الوحي مصدراً من مصادره المعرفية، فهو وحده الكفيل بتحرير علم الاجتماع من الوقوع ضحية تحيزٍ منافٍ للموضوعية العلمية[3].

- ضابط المعيارية؛ حيث يرد إمزيان على شبهة أن كل التزام قيمي من الباحث هو خروج عن العلمية والموضوعية في علم الاجتماع بدعوى التقيد بالمنهج الوصفي المجرد والمحايد[4]، ودعا إلى ضرورة مراجعة مفهوم

(1) المرجع نفسه، ص249 و251.
(2) المرجع نفسه، ص 265 و267.
(3) المرجع نفسه، ص326.
(4) المرجع نفسه، ص336.

المعيارية من قِبَل علم الاجتماع الإسلامي بما يتوافق مع المذهبية الإسلامية[1]، التي تتجاوز حد الوصـــف إلى التقويم وتقديم بديل ومشروع إصلاحي[2]، وهذا كله لا يلغي المستوى الوصفي الذي تقصر الوضعية معنى المعيارية في حدوده فقط.

- ضابط عدم الخلط بين الثابت المطلق والمتغير النسبي[3].

- ضابط شمولية وتجاوز التفسيرات الأحادية التحليل التي تسجن رؤيتها ضمن عامل اقتصادي بعينه، أو عامل طبيعي جغرافي.

ولئن كانت أطروحة إمزيان متميزة في مضمونها المنهجي والمعرفي، وذلك داخل الزمن التاريخي والســياق الحضاري الذي كُتبت فيه، فإن مرور ثلاثة عقود وسنتين على ذلك يدفعنا إلى التساؤل عن مدى التقدم الحاصل في هذا المضمار.

ثانياً: مرحلة الانخراط في التمكين لأطروحة علم الاجتماع الإســلامي في مواجهة الأطروحات المناوئة لها التي ألقت بســهام النقد والنقض في ساحة الباحثين في علم الاجتماع الإســلامي؛ إما بسبب حصول انحراف في تاريخ وحركة مشروع علم الاجتماع الإسلامي فطغت تصورات ساذجة، أو أُريدَ لها أن تبرز أكثر من غيرها لنســف جهود المنظِّرين لعلم الاجتماع الإسلامي، أو أن بعض المنتقدين وقعوا هم أنفسهم ضحية إسقاطات أيديولوجية فجة

(1) المرجع نفسه، ص345.
(2) المرجع نفسه، ص348.
(3) المرجع نفسه، ص363.

فلم يستسيغوا أيَّ بديل إسلامي في اتجاه صياغة النظرية الاجتماعية.

وقد نبــه عبدالحليم مهورباشــة على بعض تجليات ذلــك الانحراف عن الإطــار المرجعي لعلم الاجتماع الإســلامي بقوله: «إن مــن أكبر الأخطاء المنهجية التي وقع فيها الداعون إلى علم الاجتماع الإســلامي، غياب الرؤية المعرفية الســليمة التي تفصل بين رؤية العالم والنموذج المعرفي المتولد عنها، ثم النموذج وعلاقته بالمنهــج والنظرية الاجتماعية»[1]. فلم تتحرر إذن كثير من الدراسات المحسوبة على علم الاجتماع الإسلامي من الخطاب الوضعي السائد، أو الخطاب التقليدي الذي يستدعي معطيات علوم الدين ومعارفه؛ ليدمجها داخل علم الاجتماع الإسلامي في تشويهٍ تامٍّ لمشروع التكامل المعرفي الذي عبَّرت عنه هذه المرحلة كشكلٍ من أشكال التطور الذي عرفه مشروع إسلامية المعرفة.

ولعل إنجاح مشروع تكاملية المعارف والعلوم، وليس تداخلها واختلاطها، قد يفيد كثيراً علم الاجتماع الإسلامي في تطوير أدواته المنهجية وبناء نظريته الاجتماعية، وتدشين مرحلة الممارســة المنهجية والمعرفية بعدما جاءت كثير من الدراسات السابقة مخيبة للوعود التي لم توفِّ بها، وما فتئ علم الاجتماع عندنا فاقداً لبُعده الوظيفي العملي، وصارت علوم الشرع مفتقرة إلى الفعالية الحضارية. ويكون من الضروري اليوم إعادة بنينة العلاقة المعرفية بين العلوم الشرعيــة وعلم الاجتماع، وتجاوز الفصل القائــم بينهما، الناتج عن ظروف

---

(1) عبدالحليم مهورباشة، علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس: نحو علم العمران الإسلامي، مرجع مذكور، ص150.

انحطاط الأمة وتخلفها. وقد كان من المنتظر تطوير هذا المنظور في اتجاه تجاوز الاعتراضات التي وُجِّهت إليه، خصوصاً من داخل المنظور التوحيدي نفسه، لكن غالب الدراسات والمقالات التي جاءت بعد ذلك كانت تفتقر إلى وضوح الرؤية وقوة المنهج؛ فوقعت في تلفيقية غريبة، وخلطت بين مفاهيم التكامل والتطعيم والتداخل والوحدة، وصار التكامل المعرفي بما يحمله من أبعاد ودلالات إبستيمولوجية وفلسفية وقيمية مختزلاً في مجرد إزاحة تلك المسافة بين العلم الاجتماعي والعلم الشرعي، بغض النظر عن خلفياتهما ومنطلقاتهما، والمنظومة التي يصدران عنها، خصوصاً حينما نعمل فقط على تطعيم كل واحد منهما بحسنات الآخر.

إن التكامل المعرفي ليس مجرد تطعيم أو ردم للهوة بين علم الاجتماع وعلم شرعي آخر، وليس سعياً نحو المجانسة والمماثلة، إنه المدخل نحو إعادة بناء المنظومة المعرفية للعلوم بما يتوافق مع بنيتها وطبيعتها وخصائصها.

إن تأسيس هذه المرحلة للعديد من سرديات التكامل المعرفي وأدبياته فتح الباب لغير المتخصصين في علم الاجتماع من إنتاج القول فيه، والخوض في كثيرٍ من قضاياه المنهجية والمعرفية دون إدراك لنسق هذا العلم وبنيته الداخلية، وأتى الباحثون في الشريعة هذا الأمر من غير بابه؛ فاضطربت أنظارهم، وارتبكت مفاهيمهم، ولفقوا علوم الفقه والأصول بعلم الاجتماع في صورة هجينة ومزيفة لمفهوم التكامل المعرفي، ومن نماذج ذلك التنادي باتخاذ المنهجية الأصولية عنواناً للتجديد المنهجي في علم الاجتماع الإسلامي، غير مكلفين أنفسهم مؤونة الاجتهاد المطلوب لتطوير تلك المنهجية، واستيعاب

تنزيلهــا وإعادة بناء مفرداتها بما يتناســب مع علم الاجتــماع، «وغافلين أن أصول الفقه -مهما كانت صلته بالدراســات الإنسانية والاجتماعية- تبقى وظيفته ونجاعته رهينتي بنيته التي تحددت بمقتضى نشأته وتطوره التاريخي، وارتباطه بالمجال المعرفي الذي تكامل فيه إطاره أعني: الاجتهاد والاستنباط الفقهي»[1].

ولعلَّ من أبرز حســنات هــذه المرحلة -بغض النظر عــن بعض أعطابها التــي هي من طبيعة التطور التاريخي للعلم- كونها اقتربت من صياغة المثال الاجتماعــي[2]، وتوليد حقل معرفي من القرآن الكريــم موضوعه الظواهر الاجتماعية حين جوابها عن سؤال: أيّ مجتمع نريد حين نخوض في عمليات تقعيد علم الاجتماع الإســلامي وتقصيده؟ وهو ما ســينعكس على المرحلة الثالثة بالرفع من مستوى الوعي الإبستيمولوجي بالممارسة المنهجية والبحثية التطبيقية، واستكمال عناصر الرؤية المعرفية البديلة.

وثالثاً: مرحلــة تتويج نتائج الجهود الســابقة، وتطويرها وتجاوز عثراتها، واســتكمال بناء الآليات التنظيرية والمنهجية بناءً على تشــخيص واقع علم الاجتماع في العالم العربي، واســتثمار آخر الدراســات فيــه، وتجاوز لحظتيه التوفيقية والتلفيقية، واســتيعاب نهايــات المنجَز السوســيولوجي الغربي المعاصر نحو أفق التأسيس المنهجي لتوليد المعرفة السوسيولوجية.

---

(1) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (كوالالمبور: دار البصائر للإنتاج العلمي، 1998)، ص66.

(2) مثال على ذلك دراسة رشيد ميموني، البعد الاجتماعي في القرآن الكريم، مقاربة سوسيو معرفية (قسنطينة: مخبر علم اجتماع الاتصال، 2009).

تبرز هنا كتابات منى أبو الفضل وحســـن بريمة ورشيد ميموني[1]، ولعل أبرز هذه الدراســـات الأكاديمية الرصينة دراسة عبدالحليم مهورباشة، التي استفرغ فيها جهده العلمي لتقديم مســـح تاريخي تقويمي لمجمل الكتابات في العالم العربي بمدارســـه المختلفة، التي حملت لواء التوطين أو التأصيل أو الأســـلمة، وتمكَّن من الغوص في نتائجها وكشـــف ثغراتها، وبيان ما لها وما عليها. وقد تابع هؤلاء، وآخرون معهم، مجمل المراجعات المنهجية والمعرفية التـــي تخوضها النظرية الاجتماعيـــة الغربية ضمن الســـياق الكوني المعاصر التي تعيش اليوم مرحلة الترشـــيد والمســـاءلة وفكّ الارتباط مع وهم فكرة المؤسســـين: ماركس وفيـــبر ودوركايم، وإعادة تحديد بنيـــة علم الاجتماع، وهيكلته ضمن رؤية التوحيد الإبستيمولوجي بين العلوم الاجتماعية أولاً، وبين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية ثانياً[2].

ويبدو أن ســـؤال التأســـيس ظل يحاصر كل مَن يكتـــب في علم الاجتماع الإســـلامي منذ سبعينيات القرن الماضي إلى ســـاعتنا هذه، وليس من تفسيرٍ لذلك في نظرنا سوى أمرين اثنين: إما فشل أو قصور كل الكتابات التأسيسية المتقدمـــة، على تفاوتٍ فيما بينها، وعدم امتلاكهـــا للملكة المعرفية والمنهجية

(1) منى أبو الفضل وطه جابر العلواني، نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهاجية وتاريخية (القاهرة: دار السلام، 2009). منى أبو الفضل، «النظرية الاجتماعية المعاصرة، نحو طرح توحيدي: في أصول التنظير ودواعي البديل»، ترجمة عطاري عارف، مجلة إسلامية المعرفة، ع6، س2 (1996). محمد الحسن بريمة، «الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن الكريم» في فتحي حسن ملكاوي وآخرون، نحو نظام معرفي إسلامي (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000). رشيد ميموني، البعد الاجتماعي في القرآن الكريم، مرجع مذكور.

(2) أشهر من يمثل هذه المرحلة اليوم هو عالم الاجتماع الأميركي إيمانويل والرستاين في كتابه: علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة، ترجمة محمود الذوادي (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011). أكد فيه على وعد العلوم الاجتماعية عبر ثلاثة توقعات: توقع إعادة توحيد إبستيمولوجي لما يدعى بالثقافتين؛ أي توحيد إبستيمولوجيا العلوم والإنسانيات، وتوقع إعادة توحيد تنظيمي وإعادة تقسيم للعلوم الاجتماعية، وتوقع أن يكون للعلوم الاجتماعية دور مركزي في عالم المعرفة. انظر ص64 و74و75.

الكافية بفتق عناصر نظرية اجتماعية إسلامية واضحة الرؤية والمنهج، ومحددة الموضوع وآليات الاشتغال البحثي التطبيقي، أو تضخم فكرة التأسيس عند كل مَن رَامَ الكتابة في علم الاجتماع الإسلامي، وهو سقوط مرة أخرى في تجريدية تنظيرية مفرطة تسجن علم الاجتماع الإسلامي في خطاب حول النظرية الاجتماعية وليس خطاباً في النظرية الاجتماعية.

متطلبات وشروط إنجاز مشروع علم اجتماع إسلامي

لا يبلغ الحديث عن حقيقة علم الاجتماع الإسلامي وواقعه ومُسَوِّغات قيامه تمامه، ولا يحقق مبتغاه ومقصوده إلا ببيان ما يتطلبه هذا العلم من الشروط والمتطلبات المبينة لخصوصيته والضابطة لحركته في البحث والدراسة، وقد جعلنا هذه المتطلبات مصاغة في شروط خمسة هي:

أ- شرط الهوية: إعادة تحديد هوية علم الاجتماع وَفْق رؤية علم اجتماع إسلامي.

ما الذي يجعل علم الاجتماع الإسلامي كذلك هو هو وليس غيره؟ أين تكمُن شخصية هذا العلم بعيداً عن الانغلاق داخل السرديات الغربية المؤسسة؟ ذلك هو شرط هويته ومنبع خصوصيته، والهوية بما هي انتماء هي أيضاً امتداد، وبما هي خصوصية هي انفتاح.

إن شرط الهوية هو البديل عن عطب الآلية التنظيرية بكل ما تحمله من ظواهر الانتقاء أو الإسقاط أو الاجتزاء والتلقيط، كما سماها أحمد موسى

بدوي[1]، وذلك حين تعمد بعض البحوث إلى نزع مقولات نظرية من سياقات مختلفة وعرضها كإطار نظري في غفلة عن شرط التماسك المنطقي بين هذه المقولات، وهذا الشرط هو الذي لا يجعل علم الاجتماع الإسلامي مجرد مسخ لا تميز له، يحصره في مجرد خطابات حول علم الاجتماع والدين والقيم، وليس خطاباً في علم الاجتماع، أو ليس سوى إضافة شواهد قرآنية أو حديثية أو عقد مقارنات هنا ومقاربات هناك لنمنح لهذا العلم هويته.

إننا نقر بدايةً، متفقين في ذلك مع مراد زعيمي في بحثه المعنون بـ «محدودية علم الاجتماع الغربي والبديل الإسلامي»[2]، وعبدالحليم مهورباشة في كتابه «علم الاجتماع في العالم العربي: من النقد إلى التأسيس»، بأن علم الاجتماع الإسلامي ليس مجرد فرع من فروع علم الاجتماع العام، بل هو علم قائم بذاته مستقل عن علم الاجتماع الغربي «وإلا ظل خاضعاً للنظرية الاجتماعية الغربية، ولا يمكن له أن يتحرر منها»[3]، والأخطر من ذلك أنه سيُفقِد علم الاجتماع الإسلامي هويته العالمية، ويسجنه في حدود علمية ضيقة سيظل فيها مجرد تابع للإطار المرجعي والنموذج التفسيري للنظرية الاجتماعية الغربية.

ثم إنه لا يمكن الحديث عن هوية مكتملة للسوسيولوجيا ما دام موضوع

---

(1) أحمد موسى بدوي، الأبعاد الاجتماعية لإنتاج واكتساب المعرفة: حالة علم الاجتماع في الجامعات المصرية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص319.

(2) مراد زعيمي، محدودية علم الاجتماع الغربي والبديل الإسلامي، انظر، فضيل دليو وآخرون، علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل (قسنطينة: دار المعرفة، 1996)، ص71.

(3) عبدالحليم مهورباشة، علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس: نحو علم العمران الإسلامي، مرجع مذكور، ص145.

السوســيولوجيا الذي هو المجتمــع موضوعاً غير مكتمل، إنه مجزأ ومتشــظٍّ وينفلت من بين أيدينا على الــدوام، لكن عدم وجود هوية مكتملة لا يطعن في السوســيولوجيا؛ ذلك أنه لا يدعي أحد اكتمال هويات الموجودات والكائنات والعلوم وإنما تســعى نحو الاكتمال، وفي هذا السعي نحو الاكتمال تتشكَّل معالم أساســية لهذه الهوية تتمايز بها عن غيرها، وتستمد منها مشروعيتها ووجاهتها، ولا يمكن القول: إن أزمة هوية السوسيولوجيا وأزمة منهجها هي حالة طبيعية؛ إذْ هو قولٌ يفر من الجواب عن ســؤال الهوية والمنهج، وفي نفس الوقت يعرض عن مســاءلة الأطر المعرفية والمنهجية للسوسيولوجيا، ويكف عن تحسس آفاق وعوالم جديدة تمنح للسوسيولوجيا ريادتها التاريخية.إنها دعوة إلى ضرورة القيام بقراءة تقويمية لتاريخ السوســيولوجيا خصوصاً نصوص المؤسســين، أو من حالفهم الحظ فاعتبروا مؤسسين، وهو ما يفتح الحديث عن مسألة التخلص من سلطة النصوص الكلاســيكية لمن اعتبروا مؤسسين، وعدم استعادة تحليلاتهم وكأنها كتب مقدســة لأنبياء مرسلين، في إشارة إلى طغيان النزعات المقلدة التي لا ترى تجديد هوية السوسيولوجيا خارج المتن الكلاسيكي للمؤسسين!

إن العلوم الاجتماعية محرومــة اليوم من كل إطار نظري عامّ[1]؛ ما جعلها موسومةً بالوصفية وفاقدةً لهويتها، ولعلَّ إخفاق العلوم الاجتماعية المعاصرة في محاولة إنشاء إطار عامّ قابل لأن يضمن لها الهوية مرده إلى ارتباطها بنظرية في القيم والسلوك الإنساني، وبرؤية ضيق للعقلانية يجعل تفسيراتها للظواهر

(1) ريمون بودون، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك، ترجمة جورج سليمان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص37.

الاجتماعية هشة وسطحية. وما من رهان لدى علم الاجتماع الإسلامي أكبر من أن يقدم هذه الخدمة اليوم بما يمتلك من مصادر (الوحي) تؤهله لخوض هذه المغامرة العلمية.

ب- شرط متن علـــم الاجتماع: سرديات النصوص المؤسســـة بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية

إن المتن المعـــروض في مؤلفات علـــم الاجتماع في جامعاتنا ومؤسســـاتنا الأكاديمية -بغـــض النظر عن غلبـــة البعد التجاري والمـــدرسي- اختلَّت شروط صحتـــه، لا من حيث قلة ضبط كثير من رواته عن الغرب تشـــويهاً للنصوص عـــن طريق الترجمة، أو عدم النقل الصحيـــح للنظرية كما هي في أصولها ومصادرها، ولا من حيث شذوذه ونكارته؛ فلا تجد شرحاً لنظريةٍ ما إلا ويشذ عنه شرح آخر، فما أكثر العلل القادحة في متن علم الاجتماع.

نقصد بشرط متن علم الاجتماع ما يتعلق بإعادة هيكلة المعرفة السوسيولوجية بما يتوافـــق أولاً مع خصوصية الواقع الاجتماعي، فترتب معطيات متن علم الاجتماع بحســـب أولوياتنا في التنمية والنهضة والإصلاح، وبما يتناسب مع مشـــكلاتنا، ويجيب عن أسئلتنا نحن لا عن أسئلة غيرنا؛ فنستقل في الجواب عنها كما نســـتقل في وضعها واختيارها. وإذا تحقق علم الاجتماع الإسلامي بهـــذا الشرط فإنه يغنيه عن الدفاع عن نفســـه؛ إذْ ســـيكون معبراً عن هموم المواطـــن والأسرة والمجتمـــع والدولة، وإعادة تركيـــب مشروع الإصلاح ضمن مشـــاريعه النظريـــة، ولا يعني هذا أبداً الانغـــلاق على الذات وعدم متابعة متن علم الاجتماع الغربي، وما يجـــري فيه هو أيضاً من إعادة هيكلته

وَفْق رؤية إبستيمولوجية توحيدية تكاملية بين العلوم والمعارف، ولكن يعني أن يكــون هذا المتن الغربي خادماً لنا لا معيقاً عن الفهم ومعطلاً للقدرة على الإبداع، ونحن ندرك أن ما نشهده اليوم من عولمة وثورة تكنولوجية لا يتيح لنا التغاضي عن بعض مظاهر التنميط والتشابه، أو المسخ الذي تمارسه هذه العولمة، وهو ما يجعلنا نبقي أعيننا مفتوحة على الدراســات السوسيولوجية الغربية الأكاديمية الرصينة التي تحلل بعمق ظواهر الســيولة الاجتماعية ما بعد الحداثية.

وثانياً بما يعبر عن خبرتنا المعرفية التاريخية في وضع أول نموذج لمتن في علم الاجتماع، كما تجلى ذلك في مقدمة ابن خلدون، ولا نقصد هنا إعادة بعث ابن خلدون كما هو، أو القول إن مقدمتــه هي متننا، أو نفتري عليه بأنه وضعها لذلك، ولكن فلســفة المعرفة وعلم اجتماع المعرفة يفرضان علينا أن نؤسس لمتن علم الاجتماع بناءً على خبرتنــا الذاتية، وإعادة قراءة المقدمة في ضوء ما تقدم، خصوصاً أن الرجل حقق تكاملاً معرفياً، وتفاعل مع علوم الأوائل، وانطلق من رؤية معرفية إسلامية توحيدية، واستجاب لأسئلة زمانه، وامتلك وعياً تاريخياً حادّاً بفكرة إبداع علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري.

وكم اهتبلت اهتبالاً شــديداً حينما تابعت ما كتب والرستاين في دعوته إلى إعادة كتابة متن علم الاجتماع الغربي بعيداً عن خرافة وأســطورة المؤسسين الكبار: ماركــس ودوركايم وفيبر، وهو مشروع ينبغــي أن يتأهل له فريق عمل بحث في جامعاتنا يشترك فيه باحثون من دول مختلفة يتبناه مركز علمي متخصص، ويعقد لذلك مؤتمراته ودوراته العلمية.

ويقـــدم الباحث المغربي محمد بلفقيه مقترحاً لهـــذا المتن في جانبه المضموني المتعلـــق بالقيم داخل علم الاجتماع الإســـلامي مميزاً بين قيـــم العادة وقيم العادة[1]، والقيم والمســـألة الحضرية[2]، ممهداً ومؤصـــلًا لذلك ومقعداً له، وناقداً للأطروحـــة السوســـيولوجية الغربية عبر أكثر مـــن 400 صفحة. وللأسف لم يلتفت إلى هذا الجهد المنهجي والمعرفي الذي قام به الباحث محمد بلفقيه، وتعرض لنوعٍ من الإقصاء والتهميش داخل الجامعة المغربية لطغيان العقـــل العلماني الوضعي في الدرس الجامعي لعلـــم الاجتماع، وأنا زعيم أنه سيكون له أثر كبير في الدراسات القادمة من داخل علم الاجتماع الإسلامي.

وإني أزعم أن النموذج الموجه لمتن علم الاجتماع الإســـلامي هو النموذج الســـنني العمراني، وقد اختبرناه في أطروحتنا للدكتوراه على السيرة النبوية بعنوان «ســـنن العمران البشري في الســـيرة النبوية»[3]، وتبـــين لنا وجاهته في إقامـــة متن علـــم الاجتماع أو العمران الإســـلامي، خصوصـــاً في باب سوسيولوجيا التغيير الاجتماعي.

ويمكـــن تلمُّس أهم عنـــاصر هوية علم الاجتماع الإســـلامي وضرورتها المنهجية -بالإضافة إلى ما تقدم- في أن تكون:

- مأصولـــة تنتمي إلى المجـــال التداولي العربي والإســـلامي والمعبرة عن قيمه المتجددة، فلا حظوظ للإبداع، ولا إمكانية لفتح آفاق جديدة في النظر

---

(1) محمد بلفقيه، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة (الرباط: دار نشر المعرفة، 2007)، ص326-380.

(2) المرجع نفسه، ص381-416.

(3) نوقشت سنة 2012 وتم طبعها. انظر، عزيز البطيوي، سنن العمران البشري في السيرة النبوية (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2018).

والعمل وتوسيعها إلا من خلال امتلاك أسبابها التداولية، مع ضرب الأمثلة لذلك من داخل المجال التداولي نفسه، وما يحيل عليه من إمكانات تجعل منها تعانق الكونية غير المنفكة عن الخصوصية، وأن تجيء المفاهيم المستثمرة في النقد الإيماني والأخلاقي لواقع علم الاجتماع مرتبطة بكتاب الأمة المسلمة، حاملة لمعاني الأصالة والخصوصية.

- موجهة بثمرة العمل وسؤال الإصلاح، فحينما نعيد تشكيل هوية علم الاجتماع الإسلامي من خلال ضبط مفاهيمه وبِنْيَاته النظرية، فإن ذلك يكون مسدداً بثمرات العمل الذي تنتجه هذه المفاهيم والتنظيرات، وموجهاً بهم إصلاح الإنسان بعيداً عن التجريدات المتعالية.

- محكومة بالمشروعية والإنتاجية؛ حيث يتجه عمل الباحثين في علم الاجتماع الإسلامي إلى العمل بخاصيتين إجرائيتين: المشروعية والإنتاجية، ولا مشروعية أسمى من الوحي، ولا إنتاجية أسمى من رؤية تمجد العمل، وتحذر من هدر الطاقة العقلية فيما ليس تحته عمل.

- مصاغة بلسان عربي مبين؛ رفعاً للتقديس عن الكونية الغربية القاهرة والمفروضة، فهي ليست كونية مقدسة في خطابها، وكشفاً لزيف صفة الإعجاز عنها التي جعلتها كونية أسطورية عند مقلديها الذين لم تنفتح لهم الطرق الموصلة إلى نقد هذه الكونية. ولا نتجاوز ذلك إلا بإبداع القول في علم الاجتماع الإسلامي وَفْق بيانية بلاغية اللسان العربي المبين، وحينها سيسعفنا هذا البيان بما يحمله من قوة اصطلاحية وكثافة دلالية وأبعاد نفسية وتاريخية وحضارية من صياغة نظريات اجتماعية جديدة.

ج- الشرط المعرفي: عناصر الرؤية الإبســتيمولوجية الناظمة لعلم اجتماع إسلامي

ونقصد به حاجتنا «إلى التأســيس المعرفي للحقل السوسيولوجي قبل بَدْء الممارســة الميدانية»[1] الذي يعبر عن درجة من الوعي الإبستيمولوجي الذي يســبق الممارســة البحثية التطبيقية، وبدونه لن تكون ممارسة علم الاجتماع الإسلامي سوى وصف لواقع وتقرير لما هو كائن بحسب منطلقات الباحث النظريــة التــي تتضمنها الأدبيات السوســيولوجية التــي أصابها الترهل، وأرهقتها التحولات المتسارعة التي لم تعد تقوى على تقديم تفسير لها.

ونحن اليوم في حاجة ماسّــة إلى «تراكمات» معرفية جادة في علم الاجتماع الإســلامي؛ «لأن عملية التوصيف للواقع الاجتماعي دون منهج يستند إلى رؤية معرفيــة حضارية، تتولد عنه نظريات تفســيرية للمجتمع العربي، لن تؤدي إلا لتشكيل معرفة هزيلة تفتقد إلى روح الكشف العلمي، ولن تعمل إلا على تعميق الأزمة الإبستيمولوجية لعلم الاجتماع بوصفه تخصصاً معرفياً في الجامعات العربية»[2].

وحتى يتحقق معقود هذا الشرط ومقصوده يلزم مراعاة الاعتبارات التالية:

- التخلي عن منطق المقارنات والمقاربات المعبِّر عن لحظة العجز الحضاري في تقديم البديل عن علم الاجتماع الغربي.

- اعتــماد منهج الجمع بين القراءتين «بوصفهــما بحثا في العلاقة بين عالمي

---

(1) عبدالحليم مهورباشة، علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس: نحو علم العمران الإسلامي، مرجع مذكور، ص104.

(2) المرجع نفسه، ص102-103.

الغيب والشهادة، والقرآن والكون؛ هو جمع بين قراءتين بمنطق جدلي وليس ثنائياً، وقراءة في إطلاق وليس في متقابلات محدودة»[1].

- سحب منهجية التشيؤ من منطقها الإبستيمولوجي الغربي في فهم الظواهر الاجتماعية، وربطها بمنهجية الخلق في الرؤية القرآنية التوحيدية ربطاً غائياً «بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ الوظيفي ضمن الغايات الوجودية الكامنة بمبادئها في الوجود الكوني وحركته، وهي قوانين الحق التي خلق الله بها الخلق، والتي تمنهج الرؤية لكل العلوم... إن الجمع بين القراءتين يعتمد على الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته، وما يتمظهر به هذا الوجود من تشيؤ وتكوين ودلالات»[2].

- استيعاب العلاقة المنهجية والمعرفية بين النظر الملكي والنظر الملكوتي بلغة طه عبدالرحمن؛ فالنظر الملكي من حيث هو موصل إلى العلم في حاجة إلى النظر الملكوتي من حيث هو موصل إلى الإيمان؛ حيث يسدد الثاني الأول نحو أغراض نافعة، ويذكره بحدوده التي لا تتجاوز عالم الأشياء والظواهر، ويكتمل الأول بالثاني بسد النقص الحاصل فيه من جهة المعايير المأخوذة من القيم الروحية التي اختص بها النظر الملكوتي التي يحصلها من تدبر مختلف الآيات الهادية إلى الإيمان، والتي تعمل على توجيه وضبط تطبيقات قوانين عالم الظواهر التي يكتشفها النظر الملكي، والفصل بينهما دون اعتبار لتكاملهما

(1) الحاج أوحمنه دواق، الإبستيمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي: قراءة في مشروع محمد أبو القاسم حاج حمد (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2015)، ص145.

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية (بيروت: دار الهادي، 2003)، ص177.

أفضى إلى إنتاج علم مادي وضعي محدود بحدود الظواهر التي انكبَّ عليها، ولو «التزم المسـلمون الرؤية القرآنيـة الكونيـة في إدراك الفطرة الروحية الإنسـانية السـوية (النفس اللوامة) بمنظار الوحي، لالتزمـوا دائماً المنهج العلمي السنني الموضوعي الشمولي، ولانفتحت الرؤية الإسلامية على عوالم الفطرة السـوية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ولعلمناها وانتفعنا بها قبل سـوانا، ولأغنينا هذه المجالات بالغايات والمقاصد الروحية السوية الخيرة الحقيقية للفطرة السـوية الإنسانية والسنن الكونية، ولما تراجع وانكفأ النظر المسلم في رعاية شـؤون الأمة ومتغيرات الحياة... لو التزم المسلمون الرؤية القرآنية الكونية بفهمٍ مسـتنيرٍ لكانت رؤيتهم في شـؤون التسخير والإعمار رؤية توحيدية تكاملية علمية حية سننية»[1].

- الدين/ الإسـلام كشرطٍ في البنية المعرفية لعلم الاجتماع الإسلامي، وهو غير الأيديولوجيا أو اللاهوت في الرؤية الوضعية لعلم الاجتماع؛ ذلك أنه «لما كانت الرؤية الكونية وما يترتب عنها من فعل لا يخلو من فكر سـابق مُوَجَّه، وجب التمييز بين الأيديولوجيات التي نمطت العلوم الاجتماعية، والعقيدة الإسلامية التي بها يعتدل الميزان، فالأولى مقيدة بالمصلحة الخاصة، بينما الثانية مُنزَّهة عن الهوى، فضلاً عن أن الأيديولوجيات جزيئية والعقيدة الإسلامية شمولية تحيط، خلافاً لجميع العقائد الأخرى، بكل جوانب الحياة»[2].

---

(1) أبو سليمان عبدالحميد أحمد، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني (هرندن والقاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، 2009)، ص99.

(2) محمد بلفقيه، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة، مرجع مذكور، ص309.

- رسم مسـار منهجي معرفي تركيبي تتولد فيه المعرفة في تفاعل مع الدراسة الميدانية وَفْق منهج الجمع بين القراءتين.

وقد أشـار إلى ذلك مهورباشة فرسم خطاطة أو مسـاراً متسلسل الحلقات منطلقه اسـتنباط النموذج المعرفي من الوحي والتوجه نحو الواقع الاجتماعي تفسـيراً وتحليلاً في علاقة جدلية بينهما تفضي إلى الإمساك بحقيقة الظواهر كما تتبدى لنا؛ إذْ «ترتبط المسألة المعرفية بإمكانية توليد نموذج معرفي من الوحي، مع إجراء الدراسـات الميدانيـة للظواهر الاجتماعية، ثـم نجمع في عمليات التحليل والتفسـير بين حقائق الدراسـة الميدانية والحقائق التي ينطوي عليها النمـوذج المعـرفي، وهنا، تكون عمليـة منهجية تركيبية؛ لذلك تسـعى هذه الدراسـة الإبسـتيمولوجية إلى الدمج المعرفي بين قراءة الوحي (توليد نموذج معرفي إرشـادي من القـرآن الكريم)، وبين قـراءة الكون، الـذي يُعَدّ العالم الاجتماعـي جزءاً منه، وإجراء الدراسـات الإمبريقية لما هو موجود في الواقع الاجتماعي للمجتمع العربي الإسلامي»[1].

د- الشرط المنهجـي: التكامل بين علم الاجتماع وعلـوم الوحي في ظل الإبستيمولوجيا الكونية التوحيدية

إذا كنـا نرى رأي عالم الاجتماع يان سـبورك في كون الخطابات حول أزمة علـم الاجتماع لم تعد مقنعـة بحكم جذريتها المزيفـة، وتكيفها مع ظروف الوقائـع الاجتماعية[2]، فإن سـؤال الهويـة والالتزام والمنهـج في النظرية

(1) عبدالحليم مهورباشة، علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس: نحو علم العمران الإسلامي، مرجع مذكور، ص284.

(2) يان سبوك، أي مستقبل لعلم الاجتماع، مرجع مذكور، ص9.

الاجتماعية لا يمكنه أن يخطو خطوات جريئة ومضمونة النتائج بدون عدة منهجية وعتاد مفهومي يستجليان حقيقة النظرية الاجتماعية، وارتباطاتها بالعلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الطبيعية في خطوة نحو تكامل العلوم والمعارف؛ ذلك أن هذا السؤال ليس سؤال علم الاجتماع وحده بل سؤال العلوم الاجتماعية والإنسانية منذ أن أعلن هوسرل أزمة العلوم الأوروبية. وتتعزز هذه الخطوة بخطوة ثانية تعلن تكامل ثقافات العالم بتنوعها وثرائها واختلافها لتجاوز ما يسميه عالم الاجتماع بودون بتهاوي الأطر النظرية العامة[1]، التي ألهمت العلوم الاجتماعية مثل الماركسية والفرويدية والبنيوية والبنيوية الوظيفية، وهي أطر يَنْعَتُ بودون أفكارها بالإغراق في البساطة[2].

هذا في السياق الغربي، أما في سياقنا الخاص فإن المدخل الأول هو اكتشاف العلاقة التكاملية المنهجية بين القرآن والكون الاجتماعي، وبين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، ووضع قواعد استثمار المنهجيات الشرعية الأصولية في تطوير مناهج العلوم الاجتماعية برؤية مقاصدية، أو ما يسميه محمد بلفقيه بـ«الانتهاج المقاصدي» لـ«اكتشاف تلكم المساحة المهجورة التي لا ترتادها العلوم الاجتماعية، ولا تطلبها العلوم الشرعية... ومن مزايا الانتهاج المقاصدي أيضاً قدرته على التركيب بعد حالة التفكيك الذي يطبع المعرفة المعاصرة الخاصة بالمجتمع، وبالتالي تجاوز الأزمة الكامنة في العجز عن ربط الجزئي بالكلي، والنسبي بالمطلق، والمتغير بالثابت، وتلك هي

(1) ريمون بودون، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك، مرجع مذكور، ص47.
(2) المرجع نفسه، ص29.

مشـــكلة مناهج العلوم، ومن ورائها مشـــكلة الحضارة»[1] بناءً على «الرؤية الإبستيمولوجية التوحيدية للعلوم والمعارف»[2]؛ ذلك أن الخطاب الشرعي من خلال ما يســـنه ويضعه من تكاليف شرعية يعمل على بناء نظام جديد، ويسهم في تشكيل شبكة من العلاقات والقيم والتصورات داخل المجتمع، ولا يمكن للعلوم الاجتماعية أن تتفهـــم قضايا هذا النظام الاجتماعي الذي يحدثـــه فعل الخطـــاب الشرعي إلا إذا كانت مســـتوعبة لمفـــردات المنهجية الأصولية التي ينطلق منها.

إن نقد ومراجعة تلك الأدوات والآليات والمناهج الغربية والكشـــف عن خلفيتها المعرفية، التي هي المُـــسَوِّغ المنهجي لقيام علم اجتماع إسلامي، لا معنى له ما لم يتم الإتيان بما يقابلها من إبداع أدوات جديدة من داخل المجال التداولي العربي الإسلامي. يقول طه عبدالرحمن: «فمن يترك نقد أداة لم يتولَّ بنفســـه صنعها، فلا يبعد أن يكون هذا الترك راجعـــاً إلى عدم التمكن منها، ومـــن لم يتمكن من الأداة التـــي يعمل بها؛ لا يبعد أن يسيء اســـتعمالها»[3]، ثم إن العدة المنهجية لا يمكن أن تســـتقل بنفســـها في عدم الوقوع في عيوب منهج البحث الاجتماعي وآفة التقليد ما لم يتحقق الباحث بقدرٍ من التخلُّق، ومعلوم عندنا أنه لا بحث بغير تخلُّق.

هـ- الشرط القيمي: الموضوعية الائتمانية والتعارفية لعلم الاجتماع الإسلامي

(1) محمد بلفقيه، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة، مرجع مذكور، ص354-355.

(2) محمد الذوادي، «نداء حول ضرورة تأصيل علم الاجتماع العربي في صلب مرجعيته الثقافية»، عالم الفكر، مجلد 34، العدد1 (2005)، ص33-63.

(3) طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص42.

وسمينا هذا الشرط بالموضوعية الائتمانية والتعارفية انفصالاً عن أسطورة الموضوعية في العلـم الوضعي الغربي التي تهـاوت في معاقلها الطبيعية في العلوم الحقة، وعبَّر عنها بأجلى تعبير «فيبر» في دراسـته للإسلام وإعراضه عن المضي والالتزام بمنهجه في التحليـل الاجتماعي[1]، و«طالما أن الإدراك النظري لأي حقيقة لا يتم إلا بـإدراك طبيعتها وعلاقتها بالقيمة، وطالما أن دراسة المجتمع لا يمكن أن تخلو من الأحكام ومن التقويمات، فلا مندوحة لنا من الاسـتناد إلى المرجعية الإسلامية العالمية الطابع والطبيعة، وإلا نكون قد سـلمنا بشرعية كل مقولات الفكر الغربي، واستسـلمنا لـ «إمبريالية المقولات» كما سماها بعض الغربيين أنفسهم.

وليسـت هذه الممانعة قطعاً من قبيل التحيـز أو التعصب، بل هي موقف يبرره فشـل العلوم الاجتماعية الغربية»[2]. وتتسدد الموضوعية بالحاجة إلى العمل التعارفي فتمكن الباحث السوسيولوجي من الارتفاع بنظره وسلوكه البحثي من مسـتوى التحيز المنغلق إلى مستوى الوفاء بالمنطلقات، والمعايير التي تحددها رؤيتـه المعرفية دون أن يخرجه ذلك عن القيـم الخلقية الهادية إلى التخلـق التعارفي، والتـي اختص العمل التعـارفي دون غيره بالإيصال إليها؛ «لأن المأزق المعرفي الذي جعـل من العلوم الاجتماعية علوماً تقريرية ضداً على طبيعتها التقويمية... هو ما دفعهـا نحو علمية وهمية، بدل طلب المشروعيـة. وما كان لها أن تفعل، وأنَّى لهـا أن تفعل؛ لأن هذا الاختيار من

(1) براين تيرنر، فيبر والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة أبوبكر أحمد باقادر (بيروت: دار القلم، 1987)، ص13.
(2) محمد بلفقيه، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة، مرجع مذكور، ص309-310.

شـــأنه أن يرغمها إرغاماً على جمع ما تفرق، ولَمِّ ما تشتت بين ميادين معرفية شتى»[1].

وفي غياب ما ذكرنا يمكن القول: إن السوسيولوجيا الغربية من حيث ادعاؤها الكونية والموضوعية وقعت في ثلاثة من أشكال الوقاحة والتصلب: الوقاحة الأولى هي «وقاحة الاســتعلاء،»، والثانية هي «وقاحة الإنــكار»، والثالثة «وقاحـــة الاجتثاث». وقد بيَّن طه أن العمل التعاوني لم ينتج مبادئ قادرة على تخليق الاختلاف الفكري بين الأمم، فمبادئ[2] التسامح (مبدأ التسامح يقوم حســب طه على وقاحة التغاضي والتفرد بالفضل، وشعور صاحبه بالتفوق على المتسامح معه)، والاعتراف (يقوم مبدأ الاعتراف على تزكية توقح الأمة المعترف بها التي أقدمت على إنتاجات شـــاذة، وعلى الاســتغناء بنفسها عن غيرها والاغـــترار بما عندها)، والتصويب (قائم عـــلى القول بعصمة الذات واســتعظامها والاعتقاد في كمال غيرها، وهي إذ تصـــوب غيرها فإنها تضع نفســـها في مقام أعقل الأمم) التي تقوم عليها وقاحة الاســتعلاء قد أضرت بالتخلق الإنســـاني من حيث إنها صارت تحدياً للإنســـانية. ولا يصلح هذه المبادئ إلا الإيمان بالله الذي يصدر عنه مبدأ الحياء؛ إذْ بالحياء تُتَجنب الوقاحة الفكرية، ويُدرك سداد العقل ودوام الحياة وكمال السلام، وهو ما يوجب على الأمة الاستحياء من غيرها بقدر ما يوجب الاستحياء من خالقها، فضلاً عن الاستحياء من الذات فيما لا يرضيه. ويستمر طه في لامنظورية آفاق الاستدلال

---

(1) المرجع نفسه، ص352.

(2) طه عبدالرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص146-153.

التي فتحتها تلك المفاهيم التي عمل على تشــقيقها وتأثيلها وبنائها على بيان خطل الوقاحة الثانية «وقاحة الإنكار»، وازدواجية المعايير المسندة إلى النزعة الإثنينية أو المانوية التي تقســم العالم إلى ثنائيــات متقابلة: محور الخير ومحو الشر. لا يدفع هذه الوقاحة إلا مبدأ إســلامي ثانٍ يرتقي بالتعامل بين الأمم إلى رتبة العمل التعارفي الصحيح وهو «مبدأ الجهاد الأخلاقي»، «متمثلاً في الإقرار بتعدد الذوات وتعدد الآخرين، وبازدواج الشعور بالذات والشعور بالآخر»[1]، ومقتــضى هذه الجهادية الأخلاقية إخــلاص الأمة وخروجها من ضيق المصالح المفضية إلى إيذاء الآخر، وإحســانها فيما تأتيه فيزيد نفعها، وتحاسب نفسها دون أن تهول جانب السوء في أفعال الأمم الأخرى، وبذلها النفس والروح فتستشــهد لدفع إرادة القتــل والترهيب لدى الأمة الإثنينية العســكرية (الأميركية تحديداً)، أما الوقاحة الثالثة فهي «وقاحة الاجتثاث» المتجلية في الفكر الأحدي باعتباره فكــراً واحدياً إقصائياً، وتقليدياً محاكياً، وتمجيدياً واهماً، وهرمياً تراتبياً، ومصلحياً أنانياً، وتصنيعياً مادياً، ولا سبيل إلى دفع ذلك ونقده إلا بالرجوع إلى مبدأ إســلامي ثالث هو «مبدأ الحكمة» بمقتضياته الثلاثــة: «التفكير، وهو الفكر الذي يؤســس النظر الملكي على النظر الملكوتي، وأيضاً التفكر، وهو الفكر الذي يؤسس العمل التعاوني على العمل التعارفي، والتفاكر، وهو الفكر الذي يصل بين النظر الملكوني والعمل التعارفي وصلاً يفيد التعامل بين الأشخاص والأمم»[2].

(1) المرجع نفسه، ص182.
(2) المرجع نفسه، ص210.

ولعمري إن النموذج الذي رسمه طه كفيل بأن يشكِّل بديلاً ضمن الرؤية الإسلامية لعلم الاجتماع فيما يسمى بعلم اجتماع الاتصال، ويمكننا أن نقيم نموذجــاً تركيبياً بينه وبين النموذج الذي تقــدم به محمد بلفقيه، وأشرنا إليه سابقاً وهو يشيد نظرية الفعل الاجتماعي في علم الاجتماع الإسلامي مفارقة تماماً لنظرية الفعل الاجتماعي عند بارســونز وغــيره؛ ولذلك «لا مندوحة لأيّ باحث مــن اقتحام هذه العقبة... لا أحد يســتطيع رد مشــكلة القيم أو الاعــتراض عليها؛ لأن القيمة هي الواقع، وهــي المظهر الذي يدخل به الإنسان في الأشياء، وبه يتداخل مع الآخرين، إنها قوة دافعة للمعرفة، وهي التي توجــه النظرية الاجتماعية؛ ولذلك هي محور رحى البحث الاجتماعي، وهي تثور العلوم قاطبة»[1].

نتائج البحث

خلص البحث إلى نتائج نجملها كالآتي:

1- انطلاقاً من كون الحكم على الشيء فرع عن تصوُّره عمدنا إلى استعراض مجمل التعريفات التي قدَّمها باحثون عن علم الاجتماع الإســلامي والتي لم تنفلت، في غالبها، من أثر منظورين اثنين: المنظور اللاهوتي الغيبي الجبري، والمنظور الوضعي المادي، فأوقعت نفسها إما في تبعية معرفية، أو في شوفينية علمية حاجبة للحقيقة الاجتماعية.

(1) محمد بلفقيه، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة، مرجع مذكور، ص422.

أكدنا في مقابل ذلك على المســلك الخصوصي لعلم الاجتماع الإسلامي في بناء المعرفة وفهم الواقع الاجتماعي، واســتيعاب الآفــاق الكونية للمعرفة الاجتماعية، واســتقر نظرنا في تعريف علم الاجتماع الإســلامي -كما تمت الإشارة إليه- بأنه تلك «الدراسة العلمية المنهجية لظواهر الاجتماع البشري والعمران الإنســاني ومشــكلاته وَفْق منهجيتي الخلق والتشيؤ الجامعة بين القراءتين بحســب عناصر الرؤية الإبســتيمولوجية التوحيدية كشفاً لسنن الله في كونــه الاجتماعي، وتمكيناً للفاعل الإنســان من إعمار الأرض وقيامه بمقتضيات الاستخلاف».

2- انبنى المنظور الذي يؤسس لتهميش دور الرؤية الدينية وتحييد أثرها في بناء النظرية الاجتماعية على الخشــية من السقوط في ميتافيزيقا جديدة تجعل منطلقها النص، وتعمد إلى إسقاطه على فهم الواقع الاجتماعي وليس منطلقها الملاحظة والتجربة، وذلك باســم وهم حيادية العلــم وخرافة الموضوعية والعلمويــة، ولا يخفى قصور نظر هؤلاء وتخلفهم عن اســتيعاب تحولات المفاهيم العلمية في الإبستيمولوجيا المعاصرة، وعدم مواكبتهم للمراجعات النقدية التي أعادت النظر في مفهوم العلم والموضوعية والواقع، وكشــفت عن عدم خلو النظريات العلمية من عناصر ميتافيزيقية كامنة فيها.

في مقابل ذلك شدَّدنا على أنه لا مخرج لعلم الاجتماع من الأزمة التي تعبث به إلا بإعادة النظــر في الرؤية المعرفية التي تعمد إلى اســتبعاد الدين بحجة شبهة اللاهوت والميتافيزيقا، وأن لكل علم ميتافيزيقاه الخاصة به ومنظومته القيمية الثاوية فيه.

3- راهنت كثير من الكتابات التي عارضت مشروع أقلمة علم الاجتماع على اتهامه بالمحلية والأدلجة، وغفل أصحابها عن كون علم الاجتماع الإسلامي ليس متعلقاً بعلة الأمة وأزمتها فقط، وإنما هو عملية إصلاح منهجي ومعرفي لعلم الاجتماع عموماً.

وخلص البحث إلى ضبط مُسَــوِّغين كليين في سياق تأسيس علم الاجتماع الإســـلامي يتمثلان في عدم حصر منهج علم الاجتـــماع في رؤيته الوضعية المادية، وفي تقديم بديل يمثـــل تصويباً للنظريات الاجتماعية، ويعيد صياغة نموذج تفسيري للظاهرة الاجتماعية وَفْق معايير وقواعد وأدوات جديدة.

وكان من نتائج تتبعنا لمجمل الدراسات السوسيولوجية في العالم الإسلامي الوقــوف على حالة الخلـــل الوظيفي التـــي أصابت واقع علـــم الاجتماع، ففقدت كثـــيرٌ من الأبحاث وظيفتها، وعجزت عـــن إعادة تركيب مشروع الإصلاح ببراديغم هوياتي بعد تـــأزم البراديغم الغربي والبراديغمات التراثية التقليدية؛ ما جعل مطلب تفكيك السوســـيولوجيا المهيمنة وتجاوز الإغراق في سوســـيولوجيا نظرية تجريدية مفارقة لمشـــكلات واقعها ومتعلقة بأسئلة غيرها، خصوصاً في المجتمعات المغاربية التي هيمنت عليها السوسيولوجيا الفرنسية واحداً من أكبر المُـــسَوِّغات الحضارية للنهوض بمهمة التأسيس لعلم الاجتماع الإسلامي.

وفي هذا الســـياق انتقدنا الكتابات التي عارضت مشروع بناء علم اجتماع إســـلامي بحجة وقوع أصحابه في نزعة اســـتعلائية نقديـــة للأطر المعرفية والمنهجيـــة لعلم الاجتماع الغـــربي، أو بداعي التلبـــس بخطاب احتجاجي

أيديولوجي، ولم يكن الأمـــر كذلك بقدر ما كانت مُسَـــوِّغات إعادة البناء حضارية تاريخية أكثر منها أيديولوجية أو سياسية.

4- إن المسارات التي ســـلكها علم الاجتماع الإسلامي، والتحولات التي مر منها جعلتنا نثير العديد من التســـاؤلات والملاحظات تخص مدى التزامه بمنطلقاته ووعوده، وقدرته على التحرر من إكراهات الحقل السوسيولوجي الغربي، وتجـــاوز محنة علم الاجتـــماع في عالمنا العربي والإســـلامي ومأزقه الإبستيمولوجي والمنهجي.

لقد بيَّنَّا القول بخصوص الْمُـــسَوِّغ المعرفي لتأســـيس علم اجتماع إسلامي من خلال مســـألتين هما: حل معضلة النشأة وما أفرزته من تكريس للفصام المعرفي بين علم الاجتماع والعلوم الشرعية، وتقديم بديل معرفي تكون مهمته الكبرى إعادة كتابة علم الاجتماع وَفْق رؤية جديدة تتحرر من المركزية الغربية والترسيمات الوضعية، كما قمنا بمراجعة نقدية للكتابات التي ظلت سجينة الهَمّ التأسيسي؛ إذْ ظل سؤال التأسيس يحاصر كل مَن يكتب في علم الاجتماع الإســـلامي منذ سبعينيات القرن الماضي إلى ســـاعتنا هذه، وليس من تفسير لذلك في نظرنا سوى أمرين اثنين: إما فشـــل أو قصور الكتابات التأسيسية المتقدمـــة، على تفاوت فيما بينها، وافتقارها للمكنة المعرفية والمنهجية الكفيلة بفتق عنـــاصر نظرية اجتماعية إســـلامية واضحة الرؤيـــة والمنهج، ومحددة الموضوع وآليات الاشتغال البحثي التطبيقي، أو تضخم فكرة التأسيس عند كل مَن رَامَ الكتابة في علم الاجتماع الإســـلامي، وهو سقوط مرة أخرى في تجريدية تنظيرية مفرطة تســـجن علم الاجتماع الإســـلامي في خطاب حول

النظرية الاجتماعية، وليس خطاباً في النظرية الاجتماعية.

5- إذا كان الحديث عن مُسَوِّغات علم اجتماع إسلامي مطلباً نظرياً أساسياً في الجواب عن سؤال إمكانية التأسيس له، فإن صياغة شروط إنجازه هي الخطوة المنهجية والمعرفية الأهم، ولا ننكر إسهامات مَن تقدمنا، خصوصاً ما تعلق منها بالدراسات الأكاديمية المنشورة، ولم نجد بُدّاً من التوسل بنتائج بعضها ومراجعة أخرى، واستقر نظرنا على خمسة شروط هي: شرط الهوية، بإعادة تحديد هوية علم الاجتماع وَفْق رؤية علم اجتماع إسلامي، وشرط متن علم الاجتماع من خلال إعادة هيكلة المعرفة السوسيولوجية، والشرط المعرفي؛ حيث قدمنا عناصر الرؤية الإبستيمولوجية الناظمة لعلم اجتماع إسلامي، والشرط المنهجي المتمثل في التكامل بين علم الاجتماع وعلوم الوحي، والشرط القيمي القائم على الموضوعية الائتمانية والتعارفية لعلم الاجتماع الإسلامي.

لا شك أن الرهانات الكبرى المتعلقة بعلم الاجتماع الإسلامي في تجاوز أعطابه، وتخطي مآزق علم الاجتماع الغربي لن يكون إلا بمنطق الرؤية القرآنية التوحيدية أي: منطق التدافع التعارفي التخلقي الائتماني الذي يجعل من أهدافه الكبرى تمكين النظريات الاجتماعية الغربية من امتلاك رؤية للعالم أقدر على الفهم السليم للظواهر الاجتماعية، وعلى إعادة النظر في تصنيف العلوم الاجتماعية، وتجاوز واقع التشظي والتفتُّت الذي عرفته المعرفة السوسيولوجية المعاصرة، وهو ما تنبه إليه عالم الاجتماع الأميركي إيمانويل والرستاين في كتابه «علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة».

خاتمة

كشـف البحث حقيقـة علم الاجتماع الإسـلامي وهويته، وبسـط ذكر العناصر المشـكلة له، وقدَّم قراءة تقويمية تقييمية لواقعه في ضوء السياقات الكونيـة للنظرية الاجتماعية، وناقـش مجمل الاعتراضات والمُسَوِّغات المرتبطة به من خلال تتبـع للكتابات والأبحاث التي دارت حوله، وهي في مجملها مُسَـوِّغات تحفز العقل المسلم المعاصر على استعادة دوره التاريخي في بناء النظرية الاجتماعية، مسـتبصراً في ذلك بالقرآن المجيد الكاشف للعقل المسـلم ثوريةَ الفقه بوقائع التاريخ، فنما الوعـي الاجتماعي لديه، ودعاه إلى السـير في الأرض، وقرن بين السير في الأرض واكتشـاف السنن، وأرشد العقل البشري إلى الإبصار والاعتبار الذي يتحقق بعبور هذا العقل من دائرة الزمن الحاضر إلى عوالم الماضي وآفاق المستقبل، وعبوره من الواقعة التاريخية والفعل الاجتماعي إلى اسـتخلاص السـنن الحاكمة لهذه الواقعة التاريخية، والاسـتبصار بمعرفة هذه السـنن لتحقيق مراد الله من استخلافه للإنسان واستعماره في الأرض، وهذا لعمري هو ديدن علم الاجتماع الإسلامي.

لقد كانت مرجعية الفكر السوسـيولوجي الإسـلامي في أصوله التاريخية الأولى مرجعية قرآنية، سواء من خلال القصص القرآني الذي تشكِّل موارده مختبرات بشرية خالـدة، ومنجماً لفهم تاريخ الثقافات الإنسـانية وتطورها وانتشـارها، أو من خلال الأمثال القرآنية ذات الدلالات السوسيو-ثقافية العميقة التي تحكي أحوالاً اجتماعية وسـلوكات ثقافيـة في ارتباط بالزمن الحضاري الذي تعيشه أمة من الأمم، أو من خلال النظر في المسار الحضاري

للمجتمعــات الإنســانية والخبرات البشرية للاســتهداء بذلــك لمواجهة التحديات والأسئلة الكبرى في مجالات الثقافة والسياسة والاقتصاد.

وحيــث إن الرؤية الغربيــة لعلم الاجتماع رؤية ماديــة وضعية ألغت من حسابها كل ما هو غيبي مرتبط بالوحي وبالمرجعية الإلهية، واستبدلت جبرية المادة بجبرية الآلهة، ووقعت ضحية فلســفات تجريبيــة مادية؛ فغيبت أبعاداً أساسية في الوجود البشري والعمران الإنساني، ترتب عن ذلك نتائج كارثية عكست ضلالاً في الفهم، وخللاً في مقاربة الظاهرة الاجتماعية والحضارية، امتــد ذلك إلى وضع برامج ثقافية وتربوية وسياســية مخالفة لســنن الفطرة الإنســانية، وهذا ما تعبر عنــه كثرة مدارس علم الاجتــماع الغربي، وتعدد مناهجه مع شُحٍّ بالغٍ في النتائج.

لعلَّ المســؤولية ملقاة على الباحثين وعلماء الاجتماع المســلمين لتطوير ما تقدم من الشروط والمتطلبات لإنجاز البديل المنهجي والمعرفي لعلم الاجتماع الإســلامي وَفْق الرؤية القرآنيــة التوحيدية الكونية، وإقنــاع العقل الغربي بــضرورة اعتماد الوحي من حيــث كونه يملك صفتــي التصديق والهيمنة كمرجعية لتحقيق الهداية الســننية، ويمنح الإنســان الإجابات الصحيحة والكافية عن تساؤلات النشأة والخلق والوجود والمصير، ويمكِّنه من القيام برسالته الاستخلافية ووظيفته الاستعمارية في الأرض، ويقيه من الوقوع في أشطان النماذج الحضارية المتوحشة.

المراجع

إمزيان، محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

بدوي، أحمد موسى، الأبعاد الاجتماعية لإنتاج واكتساب المعرفة: حالة علم الاجتماع في الجامعات المصرية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

ملكاوي، فتحي حسن وآخرون، نحو نظام معرفي إسلامي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000.

البطيوي، عزيز، سنن العمران البشري في السيرة النبوية، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2018.

بلفقيه، محمد، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة، الرباط: دار نشر المعرفة، 2007.

بوخريسة، بوبكر، «السوسيولوجيا المغاربية: بين التركة الكولونيالية ورحلة البحث عن الهوية»، مجلة إضافات، ع15 (صيف 2011).

بودون، ريمون، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك، ترجمة جورج سليمان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.

تيرنر، براين، فيبر والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة أبوبكر أحمد باقادر، بيروت: دار القلم، 1987.

حاج حمد، محمد أبو القاسم، «إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية»، مجلة تفكر، مج3، ع2، 2001.

حاج حمد، محمد أبو القاسم، إبستيمولوجية المعرفية الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، بيروت: دار الهادي، 2004.

حاج حمد، محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي، 2003.

الخشاب، سامية مصطفى، علم الاجتماع الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، 1980.

دواق، الحاج أوحمنه، الإبستيمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي: قراءة في مشروع محمد أبو القاسم حاج حمد، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2015.

الذوادي، محمد، «نداء حول ضرورة تأصيل علم الاجتماع العربي في صلب مرجعيته الثقافية»، عالم الفكر، مج34، العدد 1 (2005).

دليو، فضيل وآخرون، علم الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، قسنطينة: دار المعرفة، 1996.

زكي، محمد إسماعيل، نحو علم اجتماع إسلامي، القاهرة: دار المطبوعات الجديدة، 1989.

زيدان، عبدالباقي، علم الاجتماع الإسلامي، القاهرة: مطبعة السعادة، 1984.

سبورك، يان، أي مستقبل لعلم الاجتماع؟ في سبيل البحث عن معنى وفهم

العالم الاجتماعي، ترجمة: حسن منصور الحاج، بيروت: كلمة ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2009.

أبو سليمان، عبدالحميد أحمد، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، هرندن والقاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، 2009.

أبو سليمان، عبدالحميد أحمد، أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، بيروت: دار الفكر، 2005.

ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، كوالالمبور: دار البصائر للإنتاج العلمي، 1998.

عبدالرحمن، طه، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.

عبدالرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 1994.

العلواني، طه جابر، نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، بيروت: دار الهادي، 2008.

غانم، إبراهيم البيومي وآخرون، مقاصد الشريعة وقضايا العصر: مجموعة بحوث، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2007.

الفاروقي، إسماعيل راجي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة، رقم 5، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1409/ 1989.

أبو الفضل، منى وطه جابر العلواني، نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية

والشرعية: مراجعات منهاجية وتاريخية، القاهرة: دار السلام، 2009.

أبو الفضل، منــى، «النظرية الاجتماعية المعــاصرة، نحو طرح توحيدي: في أصول التنظــير ودواعي البديل»، ترجمة عطاري عارف، مجلة إســلامية المعرفة، ع6، س2 (1996).

المازري، أبو عبدالله، إيضاح المحصول من برهان الأصول، دراسة وتحقيق عمار الطالبي، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2011.

نصر، السيد حســين وآخرون، الدين والعلم: مطارحات في دينية العلم، تعريب محمد حسن زراقط، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008.

مهورباشة، عبدالحليم، علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس: نحو علم العمران الإسلامي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2018.

ميموني، رشيد، البعد الاجتماعي في القرآن الكريم، مقاربة سوسيو معرفية، قسنطينة: مخبر علم اجتماع الاتصال، 2009.

والرستاين، إيمانويل، علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة، ترجمة محمود الذوادي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011.

شروط نشأة علم الاجتماع في السياق العربي وسؤال الأقلمة:

«استنتاجات من أجل أقلمة متجددة»

د. فوزي بوخريص[1]

(1) أستاذ علم الاجتماع - رئيس قسم الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس- جامعة ابن طفيل - القنيطرة- المغرب.

تقديم

ليس من السهل البحث في موضوع «شروط نشأة علم الاجتماع في السياق العربي وسـؤال الأقلمـة»؛ لاعتبارات عملية ومؤسسـاتية ترتبط بصعوبة حصر مجموع الإنتـاج في حقل علم الاجتماع بالمجتمعات العربية كمّاً وكيفاً، ومن قِبَل باحث واحد مهما كانت مؤهلاته، وأخرى إبسـتيمولوجية تتعلق بتنوع متن علم الاجتماع على مستوى الموضوع والمنهج والمرجعيات النظرية، بل وتداخله معرفيّاً مع حقول علمية أخرى، هذا، علاوة على الاعتبار الذاتي المقترن بذاتية الباحث على مستوى التقييم والتأويل والمقاربة وغيرها.

والواقع أن أقصى ما تطمح إليه هذه المساهمة، هو رصد بعض خصوصيات نشأة علم الاجتماع في السـياق العربي في العلاقة مع سؤال بعينه، هو سؤال الأقلمة، والسعي إلى استخلاص نتائج تسهم في خلق شروط أقلمة متجددة لعلم الاجتماع في مجتمعاتنا، من خلال التركيز على المستويات التالية:

- مسـتوى إسـتراتيجية البحث والرهانات المتحكمة فيهـا من البحث العلمي-الإجرائي، المحكوم بهواجس أيديولوجية صرفة إلى بداية الاهتمام النسبي بالإشكالات ذات الطبيعة النظرية والإبستيمولوجية.

- مسـتوى الخطاب نفسـه، من خطاب خبرة واستشارة تحت الطلب، إلى خطاب معرفي يسعى لاكتساب شرعيته العلمية.

- مسـتوى الإطار المؤسسـاتي للبحث، من بحث علمي ينتج في الغالب

خارج أو على هامش الجامعة (في الجمعيـــات والمنظمات الدولية) إلى بحث علمي ينتج أكثر فأكثر داخل بنيات بحث أكاديمية وجامعية (وحدات بحث وتكوين، وحدات دراسية...إلخ).

- المســـتوى التاريخي، من خطاب علم الاجتماع الكولونيالي محكوم بهيمنة إثنية إلى خطاب سوسيولوجي وطني يسعى للتحرر من الرؤية الاستعمارية... إلخ.

أما الإشكالية التي ننطلق منها في هذه المساهمة، فيمكن صياغتها كما يلي:

ما خصوصيات نشـــأة علم الاجتماع في الســـياق العربي؟ بأي معنى حضر ســـؤال الأقلمة في خضم هذه النشأة؟ ثم أي خلاصات يمكن أن نستشفها، من تجاربنا العربية عموماً، والمغربية بشكل خاص، لخلق شروط أقلمة علم الاجتماع في مجتمعاتنا؟.

وعلى مستوى محاور هذه المساهمة، فستتم معالجة سؤال أقلمة علم الاجتماع في الســـياق العربي، من خلال استحضار ثلاثة أبعاد أساسية، اقترنت تاريخياً بنشأة وتطور علم الاجتماع في بيئته الأصلية وهي:

البعد المعرفي أو الإبســـتيمولوجي المرتبط بنشأة وتطور البحث والمعرفة في حقـــل علم الاجتماع، وفي باقي العلوم الأخـــرى، الاجتماعية منها على وجه الخصوص.

بعد التنظيم الإداري-المؤسســـاتي للمعرفة العلمية في حقل علم الاجتماع (تدريساً وتكويناً وبحثاً) في الجامعة وفي مختلف مؤسسات وبنيات البحث.

البعد السوســـيو-اقتصادي الذي يحيل على منطق العرض على مســـتوى

البحث المعرفي-الأكاديمي والطلب الاجتماعي والاقتصادي للخبرة والاستشارة والتدخل عموماً، مع ما يفترضه ذلك من توفر «سوق» خاص بعلم الاجتماع، أي تبادل بين عالم الاجتماع والمجتمع عموماً؛ لأن الاعتراف بوضع علم الاجتماع كعلم ناشئ يمر عبر قبول المؤسسات، وعن طريق الطلب الاجتماعي الخاص أو العمومي الموجه إليه.

منهجياً نعتمد في معالجتنا لهذا الموضوع مقاربة وثائقية-تاريخية، من خلال تحليل مضامين أهم أدبيات علم الاجتماع ذات الصلة بموضوع نشأة علم الاجتماع في السياق العربي، اعتماداً على تقنيتي بحث كيفيتين: دراسة الحالة، وتحليل المضمون.

نستند في تناولنا للموضوع إلى دراسة حالة محددة هي التجربة المغربية، التي نستقي فيها المعطيات من شهادات بعض علماء الاجتماع، الذين كانوا فاعلين أساسيين في حدث نشأة علم الاجتماع، كواقعة اجتماعية تنتمي إلى المجتمع، وتُنتج داخله، لكننا نستحضر معطيات تجارب أخرى، خصوصاً التجربة المصرية، والتجربة الفرنسية.

كما نعتمد تحليلاً كيفيّاً للمضمون، ينصبّ على خطابات علماء الاجتماع، كوثائق علمية، بغية قراءتها وتحليلها بشكل دقيق ومنظم، في ضوء سؤال الانطلاق والإطار النظري المعتمد، المستمد من سوسيولوجيا السوسيولوجيا، والذي يقارب «شروط نشأة علم الاجتماع في السياق العربي، في العلاقة مع الأبعاد الأساسية، التي اقترنت تاريخياً بنشأة وتطور علم الاجتماع في بيئته

الأصلية: الإبستيمولوجي، والمؤسساتي، والسوسيو-اقتصادي»[1].

نشأة علم الاجتماع في السياق العربي وإسهام ابن خلدون: بين الاستمرارية والتجاوز

أول صعوبة يواجهها مؤرخ علم الاجتماع تتعلق بتحديد بداياته التاريخية في السياق العربي، هل يجب الرجوع إلى ابن خلدون؟ أم أن نشأة علم الاجتماع في بيئتنا العربية مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالاتصال بالغرب عموماً، وبدخول الاستعمار إلى مجتمعاتنا بشكل خاص؟

تكشف هذه الصعوبة عن موقفين على الأقل:

موقف أول يؤمن بالاستمرارية بين علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الغربي المنشأ، ويفترض بأن علم الاجتماع ينحدر من أصل عربي-إسلامي. يشكِّل الرجوع إلى ابن خلدون، بالنسبة لأصحاب هذا الموقف، ضرورة علمية، قبل أن تكون حضارية، على اعتبار أن العدد الكبير من الأفكار والتحليلات والمفاهيم والنظريات التي أتى بها ابن خلدون أصبحت اليوم متبناة من طرف الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين، والمؤرخين الذين يدرسون المجتمعات العربية الإسلامية، الغربيين منهم قبل العرب، ويمكن تفسير هذه الظاهرة بسببين: السبب الأول، هو أن ابن خلدون، في الوقت الذي كان يظن أنه ينتج «علماً للاجتماع البشري» بصفة عامة، كان في الواقع يضع الخطوط العريضة لأنثروبولوجيا اجتماعية أو سياسية للمجتمعات

(1) **Georges Lapassade & René Lourau. Clefs pour La Sociologie (Paris : Éditions Segher**. 1971). **p**.218.

العربية والأمازيغية، والسبب الثاني، هو أن الفكر السوسيو-أنثروبولوجي والتاريخي الذي يتجلى في العمل الخلدوني هــو بكل تأكيد قريب من فكرنا الحديث، ســواء بنزعته الوضعية أو بمنهجه العــام، أو بحدة الملاحظة التي يتسم بها، أو بطرق الاستدلال التي يستعملها في سعيه وراء الموضوعية(1).

ما يؤاخذ على هذا الموقف أنه نرجسي، أو بالأحرى موقف تعويضي نتيجة غياب العرب عن ساحة علم الاجتماع(2)، فإذا كان ابن خلدون قد مهَّد لنوعٍ من الموضوعية في تحليل ديناميكية المجتمعات والعصبيات، فإنه لم يتم اقتفاء أثره من طرف اللاحقــين عليه من المفكرين العــرب، الذين انخرطوا على العكس من ذلك ضمن استمرارية القراءة المعيارية والدينية للمجتمع(3).

من هنــا الموقف الثاني الذي يعتبر أن علم الاجتماع اليوم ينبغي أن يوصف بعلم الاجتماع الحديث؛ تمييزاً له عن «علم الاجتماع» الذي رأى النور على يد العلامة ابن خلدون(4)، ذلك أن تاريخ اكتشاف العلماء العرب لابن خلدون، هو ذاته تاريخ اكتشــافهم لعلم الاجتماع الغربي، فكما أشار أحد المستشرقين عن حق -مع الأســف-: يعتبر ابن خلدون اكتشافاً استشراقياً، فقد تجاهله العالم العربي منذ صدور المقدمة وإلى حدود القرن 19، ولم يكتشــف العرب أهمية ابن خلدون إلا بعد ســنة 1847، بعدما نشر دو ســلان De Slane

(1) عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق وتقديم عبدالسلام الشدادي، ج 1 (الدار البيضاء: منشورات بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005)، ص XXXV- XXXVIII.

(2) عبدالصمد الديالمي، «ملامح تطور السوسيولوجيا في المغرب»، في محمد عزت حجازي وآخرون، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة (بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص287.

(3) **Hassan Rachik & Rahma Bourqia**. «**La sociologie au Maroc**». **Sociologies**. **Théories et recherches**. 18 **October** 2011. **Accessed on** 03 **July** 2012 **at** : **http**: //**sociologies.revues.org** /3719

(4) هادي صالح العيساوي، آفاق علم الاجتماع في الوطن العربي (عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2011)، ص36.

طبعته وترجمته لعدة فصول من التاريخ الخلدوني. وسنتظر إلى حدود سنة 1957، ليتم نشر طبعة رديئة لمجمل عمل ابن خلدون بالقاهرة»[1].

إن العمل العبقري الذي أبدعه ابن خلدون يتميز ليس فقط عن الأعمال المعاصرة له، ولكن عن كل الثقافة الإسلامية. إنه عمل ناتج عن «فضول» إنسان، مجدد، استخلص مبادئه ومنهجه من عمقه الذاتي، كما يقول شارل أندري جوليان Charles-André Julien، على أرض غير مستعدة بتاتاً لاستقباله، ولا يوجد أي مفهوم آخر ما عدا مفهوم العبقرية قادر على التعبير عن العمل الاستثنائي لابن خلدون، وعلى تسجيل الاختلاف الواضح جدّاً الذي جسَّده، قياساً إلى الوسط الأصلي الراكد والمتفكك المنتمي إليه؛ حيث يسود التطرف والاعتقاد في علوم السحر والتنجيم، والضجر من الفلسفة والتشاؤم والكآبة، والتصور الدائري للزمن... إلخ، كل ذلك يجعل «المقدمة» تبدو كما لو أنها خاتمة إبداع حضارة أو نهاية هذه الحضارة[2].

لا شك أن ابن خلدون يمثل على نحوٍ ما، نموذج الباحث الحديث؛ إذْ كان ملاحِظاً لمجتمعه، منفصلاً عنه ومرتبطاً به في نفس الوقت، ومجسداً، في أحسن الظروف الممكنة، الجمع بين الملاحِظِ والملاحَظ، وبين الذات والموضوع.

ومع ذلك لم تترك تأملات هذا العبقري «المحير والمنعزل» بتعبير جاك بيرك Jacques Berque التي بزغت من «أعماق ذاته» أيّ صدىً في وسطه[3].

---

(1) عبدالسلام الشدادي، ابن خلدون من منظور آخر، ترجمة محمد الهلالي وبشرى الفكيكي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2000)، ص13.
(2) المرجع نفسه، ص15 -14.
(3) عبدالسلام الشدادي، ابن خلدون من منظور آخر، مرجع مذكور، ص18.

ورد فعل العالم الإسلامي على طرح ابن خلدون -باعتباره الموجه إليه بالدرجة الأولى- يُبرز دلالاته بشكل أفضل، فمنذ النصف الثاني من القرن الرابع عشر وإلى حدود نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ساد صمت تام تقريباً، ربما باستثناء مقال بطرس البستاني حول ابن خلدون المنشور في دائرة المعارف (ج 11، 1876-1900)، والمحاضرة التي ألقاها محمد عبده حول المقدمة سنة 1879، لكن منذ سنة 1917، دشن طه حسين حركة تملك جديدة، من خلال أطروحته حول موضوع «دراسة تحليلية ونقدية للفلسفة الاجتماعية لابن خلدون»، استمرت هذه الحركة في التوسع إلى يومنا هذا، بالموازاة مع الاطلاع على تراث علم الاجتماع الغربي الحديث[1].

إذا كان صحيحاً أن ابن خلدون قدَّم صورة رائدة عن بعض العلوم الاجتماعية الحديثة مثل الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، فاعتباره «مفكراً عبقرياً منفصلاً عن زمانه أقرب إلى العصر الحديث منه إلى خلفيته الثقافية» هو اعتبار خاطئ[2].

إن ابن خلدون باعتباره «علم الاجتماع الإنساني» شرطاً أولياً وأداة للمعرفة التاريخية، فهو يحد من وزن علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، بل أخطر من ذلك، يحتجزهما في فكرة إمكان، لم يتبلور بشكل فعلي إلا في أوروبا نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

---

(1) المرجع نفسه، ص19.

(2) عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، صXXXVI

إن علم الاجتماع الحديث، الذي نشـأ في هذه الفترة المفصلية، والذي يعبر عن حاجة المجتمعات الغربية، إلى تحليل تغيراتها وفهمها وتفسـيرها، يشير في نظر ريمـون آرون Raymond Aron إلى دراسـة علمية للاجتماعي باعتباره كذلك (وليس باعتباره مدخلاً للتاريخ)، سواء على المستوى الأولي للعلاقات بين-شخصية، أو على المستوى الماكروسكوبي للجماعات الكبرى وللطبقات والأمم[1]، وهذه الدراسـة لا يمكن أن ننسب بدايتها إلى أرسطو أو ابن خلدون؛ لأنها لم تبدأ فعلاً إلا مع مونتسكيو بمعنىً من المعاني، وبدأت بشكل فعلي مع أوغست كونت Auguste Comte.

إن انبثاق علم الاجتماع الحديث في بيئتنا العربية، حدث بفضل اكتشـاف علـم الاجتماع الغربي، عندما ألفت مجتمعاتنا العربية ذاتها في وضعية تخلف، وأنه عليها إذا ما أرادت تحقيق نهضتها، الأخذ عن الغرب ما هو أفضل لديه. بناءً على ذلك، يتضح أن ظروف نقل علم الاجتماع إلى مجتمعاتنا غير مفصولة عن متطلبات نقل مجريات الحداثة التي ميـزت مجتمعاتنا العربية[2].من هنا الحاجة الملحة اليوم إلى تناول علم الاجتماع نفسـه كموضوع، وتناول نشأته في السياق العربي تناولاً سوسيولوجياً، فمن الضروري فعلاً أن يتعرف علم الاجتماع على ذاته، بما أنه جزء من المجتمع، ويُنتج داخل المجتمع، ويتدخل فيه، وهو بالتالي واقعة اجتماعية Fait Social [3]، والأهم أن سوسـيولوجيا

---

(1) **Raymond Aron**.**Les étapes de la Pensée Sociologique** (**Tunis** : **éd Cérès**.1994).**p**.14.

(2) أحمد زايد وآخرون، دراسات في علم الاجتماع (القاهرة: مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، 2003)، ص11.

(3) **Edgar Morin**.**Sociologie** (**Paris**: **éd**.**Fayard**.**Paris**.1984).**p**.35.

السوســيولوجيا Sociologie de la Sociologie كفيلــة بأن تفتح أمامنا إمكانيــة للتفكير في هــذا العلم، وتوجهنــا نحو عمل إبســتيمولوجي[1]، إبســتيمولوجي بالمعنــى الــذي تبلور لدى غاســتون باشــلار Gaston Bachelard وكارل بوبــر Karl Popper وتومــاس كوهــن Thomas Kuhn وإيمري لاكاتوس Imre Lakatos وغيرهم كثير.

التفكير الإبستيمولوجي كمدخل لأقلمة علم الاجتماع

المؤكد أن علم الاجتماع عبر تاريخه الطويل نسبياً، يقوم بالموازاة مع الدراسة المنتظمة للظواهر الاجتماعية، التي تشــكِّل موضوعــه الخاصّ على التفكير الإبســتيمولوجي في ذاته كعلمٍ، وفي أســاس وطبيعة المعارف التي ينتجها أو يســعى إلى إنتاجها[2]، فالسوســيولوجيا التي سعت إلى أن تتشكل كعلم قائم الذات، عبر تحديد دقيق لموضوعهــا ومناهجها، كانت ملزمة بالتفكير في ذاتها، من خلال تعبئــة مبادئ وتمثلات ونماذج خارجية عنها، فباعتبارها علماً ناشــئاً، توجهت إلى أشكال العلمية القائمة، من أجل محاكاتها أو التميز عنها[3].

ولا يمكن تصور علم الاجتماع في ســياقنا العربي، كما في أيِّ ســياق آخر، بمعزلٍ عــن هذا المنحى الإبســتيمولوجي المحايث له، ســواء تعلق الأمر بلحظة التأسيس وتشكل هذا العلم، أو بلحظة النضج والمأسسة، أو باللحظة

---

(1) **Ibid**.,**p**.36.

(2) **Jean-Michel Berthelot**.**Sociologie**: **Epistémologie d'une discipline**.**Textes Fondamentaux** (**Bruxelles**: **éd**.**de Boeck**.2000).**p**.7.

(3) **Ibid**.,**p**.17.

الراهنة[1]. فعلى سبيل المثال، نشأت السوسيولوجيا بالمغرب محكومة بهاجس إبستيمولوجي، أملاه الحوار المبكر مع السوسيولوجيا الكولونيالية، وتعبئة المكتسبات النظرية للسوسيولوجيا من أجل فهم ظواهر المجتمع المغربي. وكان تخليص الجهاز المفاهيمي من النظرة الاستعمارية شعاراً ينبغي على كل باحث أن يرفعه وأن يجسده عملياً عند الضرورة، فحسب عبدالكبير الخطيبي «يفترض تخليص السوسيولوجيا من الاستعمار، انعدام التبعية العلمية للميتروبول وسياسة علمية نقدية، قائمة على تحليل مقارن للبلدان الناقصة التحليل أو بالأحرى المحللة بشكل سيئ» [2]، وتمثلت المهمة الأساسية للسوسيولوجيا في القيام بعمل نقدي مزدوج، قائم على: تفكيك المفاهيم المتمركزة حول الإثنية الغربية ethnocentristes لعلماء الاجتماع الذين تكلموا باسم المغاربة، وفي الوقت نفسه على نقد ما ينتجه المجتمع المغربي (أو العربي) من معرفة ومن خطابات حول ذاته.

الأكثر من ذلك، يبدو لنا أن خوض علماء الاجتماع المغاربة، والعرب عموماً، في إشكالات المنهج وفي القضايا الأخرى ذات الطبيعة الإبستيمولوجية ليس وضعاً عارضاً ناتجاً عن شروط نشأة هذا العلم وحداثته في الوطن العربي، وإنما هو معطى مرتبط بطبيعة هذا العلم ذاته؛ لأننا لا نعتقد في أن المدة التي مضت منذ انبثاق علم الاجتماع والبحث الاجتماعي المتطور في بلداننا، وهي مدة تزيد

(1) **Ibid**..**p**.20.

(2) **Hassan Rachik & Rahma Bourqia**.**Op**.**cit**.

بكثيرٍ على نصف قرن، لا تكفي لتحقيق أفضل مما أنجز حتى الآن[1]. من هنا الحاجة الملحة والدائمة للتفكير الإبستيمولوجي في حقلنا السوسيولوجي، إن على مستوى البحث العلمي أو التدريس الجامعي أو المنتديات العلمية. فأقلمة علم الاجتماع في سياقنا العربي لا تتحقق فقط بتوجيه علماء الاجتماع العرب غالبية جهودهم لمعرفة الواقع الاجتماعي، وإنما أيضاً بالعمل بالموازاة مع ذلك، على مطارحة أهم قضايا إبستيمولوجيا علم الاجتماع والمساءلة المتواصلة لمعنى ولصلاحية ما ينتج من معرفة سوسيولوجية، بل واعتبار هذه المساءلة أمراً طبيعياً، ودليل قوة، وليس تعبيراً عن أزمة، فكما سبق وأكد ريمون أرون Raymond Aron أن أهم ما يميز علم الاجتماع هو البحث والتساؤل الدائمان حول ذاته، فعالم الاجتماع ما يفتأ يتساءل حول ما يقوم به في خضم استكشافه لموضوعه[2]. صحيح إن هناك مَن يرى في هذه الخطوة القلقة دليلاً على الضعف واللايقين، فيما يخص إمكانية تبلور علم مختص في دراسة المجتمع، لكن تاريخ العلوم عموماً يبين بأن هذا القلق تجاه الذات هو دليل حيوية وتعلق بالحياة الملموسة.

لا يجادل أحدٌ في كون معظم المفاهيم والنظريات الاجتماعية الأوروبية الغربية تلخص تجربة المنطقة التي ظهرت فيها، فهي بمثابة إجابات توصل إليها الآخرون نتيجة معالجتهم لمشاكل مجتمعاتهم المختلفة عن مشاكلنا، والتي

(1) محمد عزت حجازي، «الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي» في محمد عزت حجازي وآخرون، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مرجع مذكور، ص30.

(2) **Raymond Aron. Dix-huit leçons sur la société industrielle (Paris: éd. Gallimard. Paris. 1962). p.** 13.

لا تصلح لمعالجة مشاكلنا، أو على الأقل لا تصلح للتطبيق الآلي عندنا[1]؛ إذْ لا بد من دراســتها واستيعابها ونقدها عن طريق مواجهتها بواقعنا العربي في اختلافه وتنوعه، في أفق توسيع هذه الأطر المفاهيمية والنظرية لتشمل تجارب مجتمعاتنا، ولا شــك أيضاً أن جانباً مهماً من أدبيات علم الاجتماع في المنطقة العربية نشأ في خِضَمّ تجربة الاستعمار، وتطور في خدمته، ولا يزال، حتى بعد اســتقلال بلداننا يعمل -بطرق غير صريحة في الغالب- على تكريس تبعية المنطقة وتخلفها، إن على مســتوى الانشغال بقضايا «الآخر المهيمن علمياً»، أو النقــل المباشر -غــير الواعي في كثيرٍ من الأحيــان -للمداخل والمناهج وأدوات البحث والابتكار والنظريات، بل والقيم التي توجه سلوكنا واللغة التي تكتب بها في إطار ما يســميه بيير بورديو Pierre Bourdieu «عولمة اللغة والأذهان»[2].

إلا أن ذلــك لا ينفــي حقيقة أن جانباً مهماً من النظريــات التي أنتجت في الغرب، بما فيهــا تلك التي أنتجها باحثون غربيون حول مجتمعاتنا ليســت كذلك؛ ذلك أن بعضاً من أعمق التحليلات السوســيولوجية عن مجتمعاتنا وأصدقها ورد في أعمال أوروبيــة غربية، هذا فضلاً عن أن معظم النظريات تحوي مبدئياً تجارب ودروساً بالغة الثراء والفائدة، علاوة على أن تراث علم الاجتماع الضخم الذي ننسبه غالباً للغرب، لم ينتج فقط بالاستناد إلى تجارب

(1) عبدالوهاب بوحدية وآخرون، «ندوة نحو علم اجتماع عربي» في محمد عزت حجازي، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مرجع مذكور، ص7.

(2) **Pierre Bourdieu**. **Les structures sociales de l'économie** (**Paris**: **Editions du seuil**.2000).**p**.22.

المجتمعات الغربية، وإنما نتج في جانب منه أيضاً انطلاقاً من دراســة ظواهر مــن واقع مجتمعاتنا العربية، من هنا فالتعامــل مع المعرفة التي كوَّنها الغرب حــول مجتمعاتنا خلال المرحلة الاســتعمارية وما بعدهــا، يفترض ضرورة الفصل بين المســتوى المعرفي والتراكم الحاصل على صعيد وصف الظواهر والمعطيات من جهةٍ، وبين المستوى الأيديولوجي من جهةٍ أخرى، إن تجاهل هذا الفصل ينُمّ عن موقف نقدي مغلــوط قد يؤدي إلى إضاعة مادة علمية ثمينة[1].

إن الســؤال الذي يفرض نفســه علينا كمهتمين بعلــم الاجتماع، في نظر الباحث عبــدالله إبراهيم، ليس هــو «هل تصلح المعرفة السوســيولوجية الغربية لدراســة مجتمعاتنا؟»، وإنــما هو «كيف نعيد إنتاج هــذه المعرفة في دراســتنا لمجتمعاتنا؟»[2] مــن خلال الاحتكام إلى مقتضيــات هذا الواقع؛ ذلك أن النظريات الاجتماعية وليدة الواقع، ولا تُلهَم مثل قصائد الشعر، بل تُولَد من خلال الملاحظة والخبرة ومعايشة الواقع والحوار والنقد والمساجلة والمطارحة والتطبيق الإبداعي لقواعد المنهج السوسيولوجي[3].

تجدر الإشــارة هنا، إلى أن الدعوة إلى نقد علم الاجتماع الغربي ليس مردها الاختلاف بينه وبين علم الاجتماع المنتج في السياق العربي اختلافٌ بالطبيعة، وإنما لأن النقد هو من صميم الممارسة العلمية في حقل السوسيولوجيا، لاسيما

(1) ليليا بنسالم وآخرون، الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي، ترجمة عبدالأحد السبتي وعبداللطيف الفلق (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988)، ص7.

(2) عبدالله إبراهيم، علم الاجتماع (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص281.

(3) أحمد زايد وآخرون، دراسات في علم الاجتماع، مرجع مذكور، ص546.

وأن الاختـــلاف بين ما ينتجه عالم الاجتماع الغربي حول مجتمعاتنا وما ينتجه نظيره في السياق العربي هو اختلاف في الدرجة فقط، فالكتابة السوسيولوجية الغربية هنا ليســت بتعبير كليفورد غيرتز Clifford Geertz سوى تأويل من درجة مغايرة للكتابة السوسيولوجية العربية[1].

إن عــالم الاجتماع العربي عندمـا ينتقد ما ينتجه عــالم الاجتماع الغربي من أعمال حول مجتمعاتنا العربية، لمجرد أنه «غريب» و«أجنبي» عنها، ألا يشعر هو نفســه بأنه «غريب» و«أجنبي» عندما يدرس مجتمعه الخاص؟ فوضعه، بوصفه عالم اجتـماع عربياً، يتحدد بالقياس إلى وضعيــات الذين يحاورهم أثناء أبحاثه الميدانية، وليس فقط بالقياس إلى نظيره الغربي؛ لهذا فهو يشــعر على أرض الميــدان بكونه غريباً وأجنبياً؛ لأنه لا يكف عن بذل المجهود، من أجل فهم أفعال محاوريه الذين يقتسمون معه الانتماء إلى ذات المجتمع، وفهم تأويلاتهم لممارســاتهم وللعلاقات القائمة بينهم؛ ذلك أن وضعه كمغربي أو مــصري لا يتيح له بالضرورة مجالاً ســهلاً ومباشراً للوصــول إلى ما تقوله الساكنة المدروســة، وما تفعله في وضعيات محددة، فبالأحرى الوصول إلى طبعهم، وبتعبيرٍ أكثر دقة «فلا الألفة أو القرب من الناس، موضوع الدراسة، ولا كون الباحث خارجياً عنهم أو بعيداً عنهم، يشــكِّل ضمانات مطلقة في سبيل بلوغ أفضل إلى أفكار الناس قيد الدرس وسلوكياتهم»[2].

---

(1) كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي (بيروت: منشورات المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص101.

(2) حسن رشيق، القريب والبعيد، قرن من الأنثروبولوجيا بالمغرب، تعريب حسن الطالب (الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2018)، ص33-34.

بناءً على ذلك، فإن مساءلة علم الاجتماع لذاته هي من صميم الممارسة العلمية في هذا الحقل العلمي، وهي بالتالي شرط إبستيمولوجي لازم ليس فقط لنشأته وتأسيسه في سياقنا العربي، وإنما لازم لخلق شروط أقلمته ونضجه أيضاً.

البيئة المؤسساتية الناظمة للمعرفة السوسيولوجية كمدخل لأقلمة علم الاجتماع

انبثق علم الاجتماع الحديث في السياق العربي في البداية كممارسة علمية غير مؤسساتية، أي نشأ في الغالب كممارسة خارج المؤسسات العلمية التي من المفترض أن تحتضنه، فعندما نرصد بدايات علم الاجتماع في السياق العربي، نجد أنها كانت في الغالب عبارة عن جهود عصامية Autodidacte[1]. فأول كتاب عربي في علم الاجتماع الحديث، أصدره محمد لطفي جمعة في مصر سنة 1919 بعنوان «تاريخ علم الاجتماع»، ثم تبعه كتاب «حياة الهيئة الاجتماعية وتطورها» لمؤلفه نقولا حداد وصدر في جزأين الأول عام 1923 والآخر عام 1925. وعلى مستوى التدريس، يشير عثمان أمين إلى أن الشيخ محمد عبده (1849 - 1905) قام بتدريس علم الاجتماع لطلاب كلية دار العلوم، أما على صعيد البحث، فيعتبر حسن الساعاتي أول من قام بإجراء مسح اجتماعي علمي في منطقة القباري بمدينة الإسكندرية في أوائل الخمسينيات[2].

---

(1) **Mohamed Mahdi**.«**Anthropologie et demande sociale**: **à propos des communautés de pasteurs**». **Prologues**.**n**° 32.(2005).**p**.102-109.

(2) أحمد زايد وآخرون، دراسات في علم الاجتماع، مرجع مذكور، ص545.

وعموماً مر تاريخ علم الاجتماع في مصر بمراحل عدة انطلقت باجتهادات فردية؛ لتتوج مع نهاية سنوات الأربعينيات ببداية المأسسة، بإنشاء رادكليف براون Radcliffe-Brown لمعهد العلوم الاجتماعية بجامعة الإسكندرية في عام 1948. وكان هذا المعهد علامة مضيئة على طريق الاعتراف بعلم الاجتماع في مصر كعلم أكاديمي يدرس داخل الجامعة المصرية ابتداءً من سنة 1952. هذه السنة المفصلية شكَّلت انطلاق مرحلة التنظيم القانوني والمؤسساتي للمعرفة العلمية في مجال علم الاجتماع، وتميزت بإنشاء شُعَب علم الاجتماع في الجامعات الثلاث.

وقد تباينت فترات نشأة أقسام علم الاجتماع في الوطن العربي، وتفاوتت معها درجة استقلاليتها بفعل الاختيارات السياسية المعتمدة على صعيد التعليم العالي، والتي تكاد تتفق على جعل علم الاجتماع خاضعاً لضغط العلوم الأخرى خاصة الفلسفة. فقسم الاجتماع الذي أنشئ في جامعة القاهرة سنة 1925 كقسم مستقل أُعيد دمجه مع الفلسفة حتى سنة 1956، أما معهد العلوم الاجتماعية للدراسات العليا الذي حاضر فيه رادكليف براون فكان هو الآخر فرعاً تابعاً للفلسفة، ثم استقل سنة 1956، ثم عاد إلى الفلسفة ليصبح قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية[1].

وتنطبق نفس الملاحظة على التجربة المغربية؛ حيث يذكر عبدالكبير الخطيبي أن فترة النشأة تميزت بتقويض مؤسسات إنتاج المعرفة السوسيولوجية

(1) هادي صالح العيساوي، آفاق علم الاجتماع في الوطن العربي، مرجع مذكور، ص39.

الكولونيالية، لكن دون إنشـاء مؤسسـات مغربية حقيقية بديلة تستجيب فعلاً لحاجات البلاد في هذا الشـأن، لكن رغم ذلك تمكن عدد من الباحثين من تحدي الصعوبات، والقيام بأبحاث علمية بوسائلهم الخاصة وفي غياب البنيات والوسـائل المسـاعدة على الإنتاج العلمي[1]، خصوصاً أن الجهات الرسمية الوصية على البحث العلمي، لم تكن تأبه لاحتضان البحث العلمي السوسـيولوجي ودعمـه، بل عملت على محاصرته ووضـع خطوط حمراء له، فكما يؤكد الخطيبي كشـاهدٍ على هذه المرحلـة: «أذكر أننا قمنا في معهد السوسـيولوجيا بالرباط، ما بـين 1966 و1970، بإنجاز بعض الأبحاث الميدانية، مثل تلك التي انصبت على الشـباب القروي، ولم يكن مسموحاً لنا مع ذلك إنجاز بحث ميداني سوسيولوجي حول الإدارة المركزية»[2].

الواقـع أنه لا يمكن فصـل البيئة القانونية والمؤسسـاتية المنظمة للمعرفة العلمية في حقل علم الاجتماع، عن سؤال الديمقراطية والحكامة بالمجتمع. فمـن التحديات التي تواجه علـم الاجتماع والبحث العلمـي نجد المناخ الديمقراطـي السـائد في المجتمع، فغيـاب الديمقراطيـة ينعكس بصورة سـلبية على توفير البيئة القانونية والمؤسساتية المحتضنة لعلم الاجتماع، بحثاً وتدريسـاً وحرفةً، ففي غياب الديمقراطية لا يُسمح للباحثين الاقتراب من بعض القضايا، وإن اقتربوا منها فإن النتائج لا تجد طريقها للنشر، وهذا ينفي

(1) **Abdelkébir Khatibi**.«**Recherche institutionnelle et recherche individuelle**» **in Abdelkébir Khatibi & Saïd Nejjar**.**Chemins de Traverse : Essais de sociologie (Rabat: éd**.**Institut universitaire de la recherche scientifique**.2002).**p**.409-415.

(2) **Ibid**..**p**.113-124.

الوظيفة الأساسية للبحث الاجتماعي التي ترمي إلى إيصال النتائج العلمية الموضوعية لواضعي السياسات الاجتماعية وللجمهور أيضاً[1]، فالملاحظ أنه من خلال سعي عالم الاجتماع لإدراك مناطق المجتمع الأقل تعبيراً وانكشافاً، والأكثر إثارة للجدل (الجنسانية، الأصولية، الإرهاب، السلطة...إلخ)، وعبر تعريته لهذه المناطق، وسعيه لإنتاج معرفة سوسيولوجية حولها، يزعج كل الفاعلين الاجتماعيين، ويصطدم بكل سلط المجتمع، بَدْءاً بسلطة الواقع، وانتهاءً بسلطة الدولة، مروراً بسلطة الأسرة والدين والمجتمع المدني، بل وسلطة المجتمع العلمي نفسه[2].

في هذا الصدد نشير إلى التجربة المتعثرة لمعهد السوسيولوجيا بالمغرب، ونستحضر شهادة غريغوري لازاريف Grigori Lazarev الذي أكد على أن معهد السوسيولوجيا أنشئ سنة 1960 بمبادرة من موريس إرهارت Maurice Erhart، أستاذ في جامعة نيوشاتل، وكان عباس لحلو Abbès Lahlou أول مدير له، سيعوض بعبدالكبير الخطيبي سنة 1962، الذي منحه دينامية جديدة، فقد استقدم شخصيات جامعية من فرنسا ومن أماكن أخرى، ونظم ندوات من أجل الباحثين الشباب، ونهض بمنتديات علماء الاجتماع المغاربيين...إلخ، وبفعل قلة الموارد، لكن بسبب العدد القليل جداً من الطلبة، ستتوقف أنشطة المعهد سنة 1967، ليتم إغلاقه نهائياً سنة 1971، لكن وظائفه كمنتدى وكنقطة التقاء، ستنتقل

(1) عبدالوهاب بوحديبة وآخرون، «ندوة نحو علم اجتماع عربي» في محمد عزت حجازي، نحو علم اجتماع عربي، مرجع مذكور، ص387.
(2) عبدالصمد الديالمي، القضية السوسيولوجية، نموذج الوطن العربي (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1989)، ص15.

جزئياً إلى المعهد الجامعي للبحث العلمي، الذي صار الخطيبي مديراً له، فيما سيدمج علم الاجتماع لاحقاً ضمن قسم مشترك إلى جانب الفلسفة وعلم النفس في كلية الآداب، جامعة محمد الخامس [1].

ورغم تطور الشروط الإدارية والمؤسساتية للممارسة السوسيولوجية في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، بتزايد عدد الأساتذة الباحثين، واتساع مساحة حضور السوسيولوجيا في الجامعة المغربية، وفي سوق النشر والكتاب وفي الإعلام...إلخ، لا يزال لم يتم الاعتراف الرسمي والمؤسساتي الفعلي بها وبأهميتها، خاصةً على مستوى هيكلة مهنة عالم الاجتماع، وتوظيف الخبرة السوسيولوجية وما يتطلبه ذلك من تنظيم لسوق السوسيولوجيا... إلخ، لكننا بالكاد بدأنا، خلال السنوات الأخيرة، نتحدث عن إرهاصات ما يسميه الخطيبي «ثقافة سوسيولوجية»[2] مع ما تحيل إليه من حضور متنوع للسوسيولوجيا عبر تنظيم مؤتمرات ولقاءات علمية، وإنشاء جمعيات وطنية أو جهوية، وجمعيات متخصصة في هذا المجال أو ذلك، والمشاركة في أنشطة وبرامج تلفزية متمحورة حول المجتمع.

إن إنتاج المعرفة السوسيولوجية المنضبط لمعايير العلمية والدقة، ولمقتضيات تنظيم المعرفة العلمية قانونياً ومؤسساتياً وبيداغوجياً، لا يتعارض مع الاستجابة للطلب الاجتماعي، ولنا في تجربة بول باسكون خير مثال على

(1) **Grigori Lazarev**.**les politiques agraires au Maroc** 19562006-.**un témoignage engagé** (**Rabat**: **Economie critique**.2012).**p**.9495-.

(2) **Abdelkébir Khatibi** «**Les sociologues de demain**» **In Abdelkébir Khatibi & Saïd Nejjar**.**Chemins de Traverse**: **Essais de sociologie**.**Op**.**cit**..**p**.134.

ذلك، فكما يوضـــح عبدالكبير الخطيبي «أعمال بول باســـكون أنجزت تبعاً لثلاثة أنشطة: نشـــاط بيداغوجي (بمختلف معاني الكلمة: تعليم، تأسيس مدرسة سوســـيولجية بالمغرب)، وآخر تقني (نشاط عمله كمسؤول في إطار الإدارة، ومستشار، خبير وتقني)، وثالث نشاط الباحث» [1].

لكـــن بالمقابل يلاحظ أن البحث العلمـــي الغالب في جامعاتنا، بما في ذلك الذي ينتج ضمن بنيات البحـــث، يرتبط بالتعليم، ويبقى هدفه هو التعليم؛ حيث ينحصر فيما يســـميه الخطيبـــي «بحث الإنتاج الـــذاتي recherche d'autoproduction، الذي بقدر ما هو نتاج للممارســـة التعليمية، بقدر ما يعيد هو ذاته إنتاج هذه الممارسة وتعزيزها»[2]، ففي أغلب الأحيان، تكون الأعـــمال المتمخضة عن هذا النمط من البحـــث، محكومة بالرهانات الذاتية الخاصة بالمســـار المهني للأستاذ الباحث، فهي أبحاث وأطروحات من أجل الترقية الاجتماعيـــة للباحث، وكما يؤكد الخطيبي «فـــإن ذلك غير كافٍ من أجـــل الحفاظ على روح البحث»؛ لهذا يجـــب تطوير مراكز بحث متخصصة خاصة بالسوســـيولوجيا، وفي كل التخصصات العلميـــة»[3]، مراكز بحث داخـــل الجامعة أكثر منها خارجها، فالتجربـــة الغربية في هذا المجال، يمكن أن تكون مفيدة لنا، فعلى ســـبيل المثال، يصرح ريمون بودون Raymond Boudon في إطـــار مقارنتـــه العمـــل في المركز الوطني للبحـــث العلمي

(1) **Abdelkébir Khatibi** .«**Mémoire d'une quête (sur Paul Pascon)** « **In Abdelkébir Khatibi & Saïd Nejjar**. **Chemins de Traverse**: **Essais de sociologie**.**Op**.**cit**..**p**.227.

(2) **Ibid**..**p**.409-415.

(3) **Ibidem**

CNRS كأهم مؤسسة بحث في فرنسا بالجامعة قائلاً: «اعتبرت -وما زلت أعتبر إلى اليوم- أن الجامعة هي، من حيث المبدأ، النسق التنظيمي المناسب أكثر لإبداع المعرفة، ذلك الذي تنمو فيه بسهولة أكثر قيم النقاش والتبادل بين التخصصات العلمية، لكن الجامعة لا تيسر التبادلات بين التخصصات العلمية فقط، إنها أيضاً مكان طبيعي لتلاقح الأجيال، والذي بدونه لا تكون حياة علمية حقيقية»[1].

إن تطوير مراكز البحث الجامعية يستلزم مدها بالإمكانيات والموارد الضرورية للعمل: القانونية، والبشرية والمالية، مع أن قلة الإمكانيات ليست مبرراً دائماً لعدم إنتاج معرفة سوسيولوجية ذات جودة، فكما يؤكد روبير كاستل Robert Castel أن علماء اجتماع مرموقين لم يعتمدوا في إنجاز أبحاثهم في إطار ما يسميه هذا الباحث بـ «سوسيولوجيا حرفية» sociologie artisanale سوى على تمويلاتهم الذاتية المحدودة، قائلاً: «لم أكن أحتاج في الغالب سوى لبطاقة الميترو من أجل الذهاب إلى المكتبة أو الوقت الكافي للإنصات للناس، أكثر منه للتمويل من أجل بلورة أبحاث ميدانية كبرى، فبالمقابل لم أقم سوى بعمل حرفي Artisanal، لكن لست متأكداً من أن الجماعة العلمية فقدت الكثير نتيجة ذلك» [2].

لكن إذا كان منحى السوسيولوجيا الحرفية يُعَدّ في أغلب الأحيان اختياراً

(1) **Boudon Raymond.«Pourquoi devenir sociologue ? Réflexions et évocations.Revue française de science politique»**.46**e année**.**n**°1 (1996).**pp**.52-79.

(2) **Robert Castel.«La sociologie et la réponse à la demande sociale» In Bernard Lahire (ed.).A quoi sert la sociologie ? (Paris: La Découverte**.2004).**p**.31.

حراً لعلماء الاجتماع الفرنسيين والغربيين عموماً، في ظل مجتمعات، من سماتها الأساسية، كما يؤكد ميشيل فوكو Michel Foucault أن «الحقيقة» تتخذ شكل الخطاب العلمي وترتكز على المؤسسات التي تنتجه، استجابةً في الغالب، إلى الحاجة إليه، سواء من أجل الإنتاج الاقتصادي أو من أجل السلطة السياسية[1]، فإن هذا المنحى الحرفي، ليس سوى قدر مفروض بالنسبة لغالبية الباحثين المغاربة والعرب، بالنظر إلى غياب بيئة مؤسساتية داعمة للخطاب العلمي: إنتاجاً وتوزيعاً واستهلاكاً.

الطلب السوسيو - اقتصادي للخبرة السوسيولوجية كمدخل لأقلمة علم الاجتماع

إن السؤال الذي ما فتئ يتردد، ضمنياً أو بشكلٍ صريحٍ على ألسنة علماء الاجتماع، منذ البدايات الأولى لهذا العلم، هو سؤال «لِمَ يصلح علم الاجتماع؟،» والأهم ربما في هذا السؤال، ليس هو ما تولد عنه من أجوبة متباينة، بتباين رهانات علماء الاجتماع واتجاهاتهم النظرية[2]، وإنما ما ينطوي عليه من حمولة إشكالية، عبَّر عنها بشكل مُكثّف وموفق عالم الاجتماع الفرنسي برنار لاهير، قائلاً: «لِمَ يصلح علم الاجتماع؟ هل ينبغي له حقّاً أن يصلح لشيءٍ ما؟، ثم إذا كانت له منفعة ما، فما طبيعتها: هل هي سياسية (عالم

(1) ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا (بيروت: دار التنوير، 1986)، ص70.

(2) لكنها كأجوبة لا تخرج عن نطاق اختيار وظيفة من الوظائف الثلاث الممكنة لعالم الاجتماع: إما كفقيه للعلم (وظيفة إبستيمولوجية)، أو مستشار للأمير (وظيفة سياسية)، أو طبيب للفقراء (وظيفة علاجية)، انظر:

Philippe Bernoux.**la sociologie des organisations** (**Paris**: **éd**.**du Seuil**.1985).**p**.9.

الاجتماع كخبير وكمستشار للأمير، أو عالم الاجتماع الذي يمنح الأسلحة للمهيمَن عليهم)، أم علاجية thérapeutique (عالم الاجتماع كطبيب للمجتمع يسعى إلى تخفيف معاناته أو يقوم بتشخيص وفحص المشاكل الاجتماعية، وفهم العالم الاجتماعي وحتمياته)، أم معرفية (عالم الاجتماع كفقيه معرفة ينهل من التراث السوسيولوجي، وليس له من هدف سوى أن يعرف فهم النصوص وتأويلها، وأن ينتج ويعيد إنتاج معرفة سوسيولوجية تنضبط للمقتضيات المنهجية والنظرية السوسيولوجية)؟[1].

لن نخوض في كل أبعاد سؤال الاستعمالات الاجتماعية للمعرفة السوسيولوجية، وسنركز بالأساس على البعد المتعلق بالطلب الاجتماعي؛ بغاية إبراز أهمية ما ينتج اليوم بهذا الخصوص من تصورات في حقل السوسيولوجيا، وما يفيدنا في فهم علاقة الطلب السوسيو-اقتصادي للخبرة السوسيولوجية بسؤال أقلمة علم الاجتماع، سواء في زمن نشأة هذا العلم أو في الزمن اللاحق عليه، وبغاية الوقوف على حدود هذه التصورات.

في الواقع لا يمكن تناول موضوع السوسيولوجيا والطلب الاجتماعي دون استحضار مبادئها الإبستيمولوجية، كما بدأت تتبلور في الإنتاجات السوسيولوجية الراهنة. فلم يعد من الممكن النظر إلى سوسيولوجيا التدخل انطلاقاً من التقليد الإبستيمولوجي الكلاسيكي ذي المرجعية الباشلارية-الدوركايمية؛ حيث إن ممارسة سوسيولوجيا التدخل Sociologie

(1) **Bernard Lahire**. **A quoi sert la sociologie ?** (**Paris** : **La Découverte**.2002).**p**.5.

d'intervention ، لا تفــترض فقــط ضرورة اســتجابة إنتــاج المعرفة السوسيولوجية للمعايير الكلاسيكية المحددة للعلمية، كما يتم تكريسها من طــرف «العالم الأكاديمي»، وإنما تفترض بالأحــرى ضرورة أن يتمكن هذا الإنتاج من تحريك الأشياء وتغيير الأمور في المجال الذي يجري فيه التدخل. كما تفترض ممارسة سوسيولوجيا التدخل ألا يعود للجماعة العلمية وحدها أمر تحديد نجاعة التحليل العلمي المنتــج، وإنما أيضاً لأولئك الذين يتوجه إليهــم (أفراد المجتمع كمبحوثــين ومتلقين للأعمال العلميــة)، فمردودية إنتاج سوسيولوجيا التدخل لا تتعلق حصرياً بـ «العلماء» والجماعة العلمية، وإنما أيضــاً بالناس العاديين الذين تتوجه إليهم، فســيرورات إنتاج المعرفة السوسيولوجية ينبغي أن تقوم ليس على القطيعة بين عالم الخبراء وعالم الناس العاديين، وإنما على الترابط، بل والاقتسام le partage؛ اقتسام المعرفة.

وكما قال الباحث جيل هيرورو Gilles Herreros: «إن السوسيولوجيا تنشغل بالتأثيرات التي يمكن أن تحدثها لدى أولئك أنفسهم الذين يمنحونها مادة تحليلاتها»[1].

من هنا، فالمرتكزات النظرية للسوســيولوجيا التدخلية مستمدة من تقليد آخر غير الإبستيمولوجيا الكلاسيكية العاشــقة للقطائع (قطيعة مع الحس المشــترك، والقطيعة مع تاريخ العلــم وتاريخ أخطائــه، وقطيعة بين العالم والســياسي، والقطيعة بين المعرفة العلمية والمعرفة العادية أو اليومية). فبدلاً

(1) Alain Taché. Principes d'une sociologie d'intervention complexe : La médiaction (Paris : L'Harmattan. 2005). p. 9

من مفهوم القطيعة، تنتصر السوسيولوجيا التدخلية لمفهوم الارتباط أو الارتباطات بالأحرى، تلك التي ليست سوى مضمون الاجتماعي نفسه؛ الارتباط بين عالم الاجتماع وبين من يدرُسَهم، وبين المعرفة العلمية والمعرفة العادية، لا سيما أن من أهم مميزات السوسيولوجيا كعلمٍ أن نتائجها قابلة للقراءة من طرف «مواضيع» أبحاثها أنفسهم، أي من طرف من تدرسهم، وذلك بخلاف مثلاً جزء كبير من علم التاريخ الذي يتحدث عن الأموات، أو جزء من الأنثروبولوجيا التي اهتمت تقليدياً بساكنة لا تشترك في نفس اللغة ولا في نفس الثقافة مع الأنثروبولوجي، لكن أيضاً وخصوصاً بخلاف كل علوم المادة والحياة التي ليس لها كمواضيع أيّ قراء مفترضين[1]؛ لهذا، فمن أجل فهم الإشكالات التي تطرحها السوسيولوجيا ذات المنحى التدخّلي في مجتمعاتنا العربية، يتعين إعادة قراءة حقل السوسيولوجيا، بتبني إبستيمولوجيا جديدة قائمة على مفهوم الترابط وليس القطيعة.

من هذا المنطلق نفهم أن كل جهد يبذله عالم الاجتماع، جدير بهذا اللقب، هو محاولة للاستجابة لطلب اجتماعي صادر عن المجتمع (المؤسسات العمومية والخاصة، وتنظيمات المجتمع المدني...)[2]، وحتى عندما لا ينخرط عالم الاجتماع في تلبية طلب اجتماعي بعينه، فهو يحلم باستمرار بأن يكون لأعماله تأثير في المجتمع. وكما قال ريمي هيس Remi Hess: «كل عالم

(1) Bernard Lahire. A quoi sert la sociologie؟. op. cit.. p. 4.

(2) Robert Castel. «La sociologie et la réponse à la demande sociale» In Bernard Lahire (ed.). A quoi sert la sociologie ؟. op. cit.. p. 31.

اجتـــماع يرغب في أن يرى أبحاثه تغير المجتمع، وبداخل كل عالم اجتماع تنام فكرة التغيير الاجتماعي»[1].

لكن الاســـتجابة للطلب الاجتماعي، ولطلب الخبرة، لا تعني التخلي عن موقـــع عالم الاجتـــماع؛ حيث يمكن، إن لم نقل يجب، عـــلى عالم الاجتماع أن ينخرط في ســـيرورة التغيير والتخطيط والتنمية، لكن مع المساهمة في معرفة هذه الســـيرورة نفســـها من موقع العالم؛ حيث لا يمكن لعـــالم الاجتماع أن يتحول إلى مهندس اجتماعي، فيتخلى عن الروابط التي تربطه بالسوسيولوجيا العامة، دون أن يعصف بما يشرعن وضعه ووجوده، فعالم الاجتماع الحقيقي هو الـــذي «يكون مفيداً للمجتمع» دون أن يتخلى عن دوره كمنتج للمعرفة السوسيولوجية حول نفس هذا المجتمع[2].

يمكن أن نقدم مثالاً على ذلك، من التجربة الفرنسية؛ حيث إن تشكُّل الثقافة كحقل بحث سوســـيولوجي في فرنســـا، انطلاقاً من سنوات الستينيات من القرن العشرين، مدينٌ بالشيء الكثير للطلب الاجتماعي الصادر عن الوزارة الوصية على قطاع الثقافة، فدراسة بيير بورديو Pierre Bourdieu وعدد من علماء الاجتماع الآخرين للثقافة تزامنت مع تجديد الاهتمام الرسمي بالمسألة الثقافية، ففي ســـنة 1959، تم إنشاء وزارة للشـــؤون الثقافية وإسنادها لـ «أندري مالرو» André Malraux[3]، والطموح المعلن عنه من طرف هذا

---

(1) Remi Hess.La sociologie d'intervention (Paris: PUF.1981).p.11.

(2) Mohamed Mahdi.«Anthropologie et demande sociale».op.cit..p.102-109.

(3) كان أندري مالرو، الذي اجتمع المثقف والسياسي في شخصيته وتجربته، يرى أن عدم وجود سياسة ثقافية لدولةٍ ما هو في حد ذاته سياسة.

الوزير المثقف هو دمقرطة الثقافة العالمة، أي تشجيع الولوج إليها من طرف الجميع، واستندت السياسة الثقافية التي تروم الوزارة القيام بها آنذاك إلى أبحاث ميدانية سوسيولوجية، وهكذا، طلبت مصلحة الدراسات والبحث في الوزارة من بيير بورديو بحثاً حول زيارة المتاحف في أوروبا سنة 1963، وكان هذا البحث وراء نشر كتاب بيير بورديو Pierre Bourdieu وألان داربل Alain Darbel «حب الفن: المتاحف وجمهورها» سنة 1969[1]، والذي سينضاف إلى مجموعة كتب أخرى نشرها بورديو حول الثقافة «فن وسيط: بحث حول الاستعمالات الاجتماعية للفوتوغرافيا» (1965)، و«التمييز: النقد الاجتماعي للحكم» (1979)، و«قواعد الفن: تشكل الحقل الأدبي وبنيته» (1992)، وجعلت منه أحد أبرز علماء اجتماع الثقافة في العالم، فتمكن بالتالي من الاستجابة للطلب السوسيو-اقتصادي، لكن دون التخلي عن صرامته العلمية وأسلوبه النقدي. لكن ماذا عن السوسيولوجيا والطلب الاجتماعي بمجتمعاتنا العربية؟

إن علم الاجتماع في السياق العربي غير مُطالَب فقط بدراسة المجتمع، وإنما ينبغي له الاستجابة لمطالبه وحاجاته الأساسية، والواقع أن وجهي هذه العلاقة مترابطان؛ بحيث إنه كلما انطلق العلم من إشكالات المجتمع وقضاياه الأساسية، كلما استطاع تقديم دراسات وأبحاث تستجيب

(1) **Anne Jourdain & Sidonie Naulin**.**La théorie de pierre Bourdieu et ses usages sociologiques** (**Paris**: **Armand Colin**.2011).**p**.96.

للحاجات الحقيقية لهـذا المجتمع[1]، وبالمثل كلما اسـتجاب العلم للطلب السوسـيو-اقتصادي الصادر عن مؤسسات المجتمع المختلفة، دون التخلي طبعاً عـن الضوابط المؤطرة لإنتـاج المعرفة العلمية، كلـما أفضى ذلك إلى تطور العلم، وكما أكد بيير بورديو Pierre Bourdieu أيضاً، فمن خلال الاستجابة للطلب الاجتماعي يقوم عالم الاجتماع بدور أصعب من مجرد إنتاج معرفة علمية وَفْق ضوابط الحقل العلمي، فهو يقوم بدور الإنصات (لنبض المجتمع والإنسـانية) والبحث والإبداع، وطبعاً تقديم المساعدة، عن طريق تحليل علمي دقيق للواقع الاجتماعي ونقده، فبذلك فقط يسـاهم في تغييره، بمنح المجتمع الأدوات والأسلحة التي تجعل ذلك التغيير ممكناً[2]؛ ذلك أن أهم ما تتيحه لنا السوسـيولوجيا هو أنها تحررنا من سـطوة حتميات العالم الاجتماعي[3]؛ إذْ إن كل تقدم في معرفة قوانين العالم الاجتماعي هو توسـيع لمجال حرية الإنسـان في الفعل. وهكذا فإذا كان لعالم الاجتماع من دورٍ ما، فسيكون بالأحرى إعطاء «أسلحة» إلى جانب تقديم الدروس.

الواقـع أن عدم الاسـتجابة للطلب الاجتماعي الصادر عن المؤسسـات الحكومية وغير الحكومية، هو مظهر من مظاهر أزمة علم الاجتماع في مجتمعاتنا العربية، وهو تعبير عن عجزه عن التأقلم مع بيئته السوسـيو-اقتصادية، بل وتعبير عن مدى عزلتـه واغترابه عن هذه البيئة، كما ذهب إلى ذلك الباحث

---

(1) عبدالوهاب بوحديبة وآخرون، «ندوة نحو علم اجتماع عربي»، ضمن محمد عزت حجازي وآخرون، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مرجع مذكور، ص384.

(2) **Pierre Bourdieu**.«**Pour un savoir engagé.in le Monde Diplomatique**».**February** 2002.**Accessed at**: **https**: / /**www.monde-diplomatique.fr** /200202 / /**BOURDIEU** /8602

(3) **Pierre Bourdieu**. **Questions de sociologie** (**Paris** : **Minuit**.1984).**p**.7.

محمد عزت حجـــازي[1]، فبدلًا من أن يكون وســـيلة لتحرر الوطن العربي وتقدمه، فإنه يســـاعد بقصدٍ وبدونه في تكريس التخلف والتبعية والتجزئة، بعدم انخراطه في فهم ظواهر المجتمع وتفسيرها.

ارتباطاً بعلاقة السوسيولوجيا بالطلب الاجتماعي، التي تهمنا هنا، وانطلاقاً من أن كل عمل سوسيولوجي ليس سوى استجابة -ضمنية أو صريحة- لنسق انتظارات المجتمع إزاء المشاكل اليومية التي يواجهها، وبالنظر إلى أن البحث السوسيولوجي عموماً هو عمل مكلف، يرتبط أكثر فأكثر بالتمويل المُـقَدَّم من طرف المنظـمات العمومية أو الخاصة أو منظـمات المجتمع المدني، التي تطلب الاستشـــارة أو الخبرة السوسيولوجية، واستناداً إلى بعض خلاصات التجربـــة المغربية في هذا المجال، يمكن القول: إن الاستشـــارة والخبرة لعبتا دوراً أساسياً في نشأة حقلي السوســـيولوجيا والأنثروبولوجيا وفي تطورهما نحو المزيد من التأقلم مع بيئتهما، وذلك من خلال الانخراط المتواصل لنسبة مهمة من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين المغاربة، كاستشاريين وخبراء، في إطار مشاريع بحث وخبرة ممولة من طرف منظمات وطنية ودولية، حكومية وغير حكومية[2]، ويبدو هذا الأمـــر مبرراً أكثر في مجتمعنا المغربي؛ حيث إنه في غياب أساس مؤسساتي يمول الأبحاث السوسيولوجية الميدانية، يساهم الطلب الاجتماعي المتزايد في إغناء السوســـيولوجيا بمعطيات وخبرات من

(1) محمد عزت حجازي «الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي»، ضمن محمد عزت حجازي وآخرون، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مرجع مذكور، ص13.

(2) **Hassan Rachik & Rahma Bourqia. «La Sociologie au Maroc». op.cit.**

الميدان، لا يمكن للمؤسسة الجامعية تمويلها [1]من منطلق أن تدخُّل عالم الاجتماع في إطار الاستجابة لطلبٍ اجتماعيٍّ ما؛ ليس مجرد سيرورة بناء أو تغيير اجتماعي فقط، وإنما هو سيرورة بناء معرفي أيضاً، بفضل ما يسمح به هذا التدخل من تعبئة لموارد معرفية (نظرية ومنهجية)، وبفعل ما يؤول إليه من مخرجات على مستوى توظيف المعرفة السوسيولوجية وإنتاجها[2].

والملاحظ أن السوسيولوجيا الناشئة بمغرب الاستقلال بدأت تستجيب للطلب الاجتماعي في وقت مبكر، ربما حتى قبل أن تتشكل كحقل علمي قائم الذات، فكما يؤكد غريغوري لازاريف Grigori Lazarev أحد رواد السوسيولوجيا القروية بالمغرب الذي انخرط باحثاً، بمعية بول باسكون وباحثين شباب آخرين في دراسات خبرة، حتى قبل أن يتملكوا المعرفة السوسيولوجية اللازمة لذلك، بل شكلت استجابتهم للطلب الاجتماعي حافزاً لتعميق تكوينهم السوسيولوجي، «لم تكن لدينا أية خبرة في الاقتصاد وفي السوسيولوجيا، وانكببنا على دراسة كتب الاقتصاد والإسهامات العلمية في مجال ديناميات السكان، وكتابات جورج بلاندييه Georges Balandier في «سوسيولوجيا التنمية» و«القطائع الكولونيالية»...»[3].

كما أن تأخُّر اهتمام علماء الاجتماع المغاربة بالظاهرة الحضرية، وبالمقابل

(1) **Grigori Lazarev**.**Les politiques agraires au Maroc** 19562006-.**op**.**cit**..**pp**.94-95.

(2) **Didier Vrancken**.«**Conclusions: L'intervention au cœur de la sociologie**» **In Didier Vrancken & Olgierd Kty** (**Eds**.).**La sociologie et L'intervention: Enjeux et perspectives** (**Bruxelles: éd**.**De Boeck Université**.2001).**pp**.311322-.

(3) **Grigori Lazarev**.**Les politiques agraires au Maroc** 19562006-.**op**.**cit**..**pp**.22-23.

اهتمامهم المبكر بالظواهر الاجتماعية القروية، يرتبط في جانبٍ منه بالرهانات السوسيو-سياسية المحلية؛ إذْ كان للاختيارات السياسية التي أولت اهتماماً خاصاً للتحديث الفلاحـــي تأثيرٌ بيّنٌ على توجُّه رواد علم الاجتماع المغاربة، وفيما بعد علماء الأنثروبولوجيا نحو المجال القروي[1]، لكن إضافة إلى ذلك، يَعتبر الأنثروبولوجي حسن رشيق أن من بين الحوافز التي غلبت كفة المجال القروي في المواضيع التي تناولها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين بالمغرب، وجود «مشـــاريع تنموية» عديدة ســـمحت للباحثين بالقيـــام، إزاء دورهم كمستشـــارين أو خبراء، بأبحاث ذات صبغة علميـــة أكاديمية. هذا ينطبق على غالبية الأســـماء البارزة في حقل علم الاجتـــماع والأنثروبولوجيا، نذكر على ســـبيل المثال كلاً من بول باسكون Paul Pascon، ونجيب بودربالة، وعبدالله حرزني، وعبدالله حمودي، ومحمد الطوزي، ومحمد مهدي، وحسن رشيق، ورحمة بورقية وغيرهم.

هكذا، أنجـــز علماء الاجتماع بالمغرب منذ الســـتينيات من القرن العشرين أبحاثاً علمية مهمة بالمـــوازاة مع مواكبتهم التقنية مشـــاريع التنمية القروية (الإصلاح الزراعـــي، التهيئة المائيـــة والرعوية، والكهربـــة، والتزود بالماء الصالح للشرب...)، وقد مولت الدولة والمنظمات الدولية العديد من تلك الأبحاث، فتزايد الطلب على الخبرة والاستشـــارة السوســـيولوجية بشكل تدريجـــي، لدرجة أن ذلك الحذر الذي ميَّز موقف الســـلطات العمومية من

(1) أبوبكر باقادر وحسن رشيق، الأنثروبولوجيا في الوطن العربي (دمشق: دار الفكر، 2012)، ص203.

العلوم الاجتماعية، وخاصة السوسيولوجيا، في نهاية عقد الستينيات وبداية السبعينيات من القرن الماضي، هو بصدد التجاوز اليوم، مع انبثاق الحاجة إلى خبرة علماء اجتماع، خصوصاً بعد التطور القانوني والمؤسساتي الذي حصل على مستوى التنظيم والتدبير الإداريين لحقل البحث العلمي، مركزياً على مستوى الوزارة المكلفة بالتعليم العالي والبحث العلمي، أو محلياً على مستوى الجامعات والمعاهد العلمية ومراكز البحث، ومأسسة بنيات وهياكل البحث العلمي مؤشر دالّ آخر على هذا التطور هو تزايد تمويل الدراسات السوسيولوجية من طرف الدولة والمؤسسات العمومية (مثل البحث الوطني حول القيم في إطار تقرير الخمسينية حول التنمية البشرية)، والمؤسسات الخاصة، بل ومنظمات المجتمع المدني.

مع ذلك ينبغي استحضار المفارقة التي تسم وضع عالم الاجتماع في العلاقة مع مسألة الطلب الاجتماعي: فهو بقدر ما ينخرط في أعمال الخبرة ويسعى لجعل خبرته وعلمه يستجيبان للطلب الاجتماعي ومعاييره، بقدر ما يحرص على إنتاج معرفة سوسيولوجية منضبطة لمعايير العلمية، ويطرح هذا الوضع المفارق بالنسبة للباحث مجموعة من التحديات، من أبرزها:

تحدي غياب سلطة عالم الاجتماع على طبيعة الطلب والإطار المرجعي للخبرة؛ ذلك أن هذا الطلب يُعَبَّر عنه في الغالب في وثيقة مرجعية، قد تكون مصاغة من طرف خبير هو ذاته عالم اجتماع، أو من طرف تقنيين، أو مكتب دراسات. هذه الوثيقة المرجعية تطرح إشكالية وأهدافاً يراد بلوغها، ومنهجية يتعين نهجها، وعموماً «المؤسسات العمومية أو الخاصة تطلب التحليل أو

الخبرة السوسيولوجية، تبعاً للأسئلة العملية التي تطرحها، وليس بهاجس تطوير المعرفة»[1]، وليس للباحث أيّ اختيار غير الخضوع لديكتاتورية الوثيقة المرجعية التي لا تترك سوى مساحة ضيقة للتعبير عن استقلاليته المنهجية، فهل يضع الباحث «علمه» بين قوسين، ويستجيب لطلب الخبرة بطريقة براغماتية دون الاهتمام بصلاحية مضمون وطبيعة الطلب الاجتماعي؟

يشير الكثير من الباحثين المغاربة الذين تناولوا ظواهر العالم القروي بالخصوص إلى اشتراط المؤسسات الممولة اعتماد المقاربات المسماة «سريعة وتشاركية» والتي تتموقع على النقيض من المناهج الكلاسيكية للسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، ولو أنها تشتق منها وهي تبسيط لها[2]، أو بالمثل تفضيلها للمقاربات الكمية وللغة الأرقام والإحصائيات، بغض النظر عن طبيعة الموضوع، وما يفترضه من مقاربة منهجية خاصة.

الأبحاث المنجزة في إطار الاستجابة للطلب الاجتماعي ينذر نشرها أو تحويلها إلى أبحاث ذات طابع أكاديمي[3]؛ حيث تنتهي غالبية أبحاث الخبرة إلى الإهمال في أدراج مكاتب البيروقراطيين، ذلك أن انفتاح مؤسسات مجتمعنا المغربي على المعرفة العلمية، في حقل العلوم الاجتماعية، ليس دائماً انفتاحاً مبدئياً، يفضي بالضرورة إلى الأخذ بعين الاعتبار وجهة نظر العالم في بناء السياسات واتخاذ القرارات الحاسمة، وإنما كما أشارت إلى ذلك

(1) **Robert Castel.La sociologie et la réponse à la demande sociale» In Bernard Lahire.A quoi sert la sociologie ؟.op.cit..p**.31.

(2) **Mohamed Mahdi.«Anthropologie et demande sociale».op.cit..p**.102-109.

(3) **Hassan Rachik & Rahma Bourqia.«La sociologie au Maroc». op.cit**.

الأنثروبولوجيــة فرانســواز اريتيــي Françoise Héritie في معرض حديثها عن تجربتها الذاتية في مجال الاســتجابة للطلب الاجتماعي، فــــإن عالم الاجتماع غالباً ما يواجه بما تســميه هــــذه الباحثــة «الصمم الانتقائي surdité sélective»[1]؛ حيث لا ينصــت صاحب القرار بخصوص ما يقدمــه الباحث من معرفة علمية، ســوى لما يعتقد أنه يتماشــى مع مصالحه واختياراته التي تراعي في الغالب ما هو ســياسي وأمنــي أكثر من أيِّ شيءٍ آخر.

لهــذا فعالم الاجتماع الحقيقي، ليس خبيراً فحســب، بل هو باحث قبل أيّ شيء، مُطالَب بأن يراعي الطلب الأكاديمي أيضاً، النابع من الجماعة العلمية التي ينتمي إليهــا «بالعودة إلى وثائق الخبرة ومعطياتهــا»، من أجل تثمينها عبر اســتكمالها وتوظيف أكثر مــن تقنية من أجل التحقــق من صلاحيتها ومــن النتائج المتمخضة عنها[2]، ونشرها في شــكل أعــمال أكاديمية كفيلة بتطوير الممارســة العلمية في حقل علم الاجتماع (بحثاً وتدريســاً وتكويناً)، خصوصاً أن سوســيولوجيا التدخل، كما يؤكد إيرهارد فريدبرغ Erhard Friedberg تفــترض جــودة المعرفة المنتجــة، فليس صحيحــاً أن عالم الاجتماع-المتدخــل يحتاج إلى علميــة أقل، بحجة أن الأمــر يتعلق ببحث «مُطبَّق» «ذي قيمــة براغماتية»، وأنه لا يتوجــه إلى «زملائه»، وإنما فقط إلى الفاعلين المعنيين بالتدخل، على العكس تماماً، إنه يحتاج لكل العلمية (بمعنى

---

(1) **Françoise Héritier**.**Masculin /Féminin**.**la pensée de la différence** (**Paris**: **Odile Jacob**.1996).**p**.16.

(2) **Mohamed Mahdi**.«**Anthropologie et demande sociale**».**op**.**cit**..**pp**.102-109.

الدقة العلمية واحترام منهج دقيق في البحث) التي يمكن تعبئتها؛ لأنها هي التي تتيـح له الحفاظ على خارجيته، أي اسـتقلاليته العلمية والفكرية التي تتعلق بها في النهاية، قدرته على الاسـتجابة للطلب الاجتماعي. فالمقتضيات العلمية وفائدة المعارف المنتجـة، والدقة المنهجية والحوار مع المعنيين، ودقة التحليل وبسـاطة اللغة لا تتعارض في هذا المنظور، وإنما على العكس شرط بالنسـبة لبعضها البعض[1]. وحتى في الحالة التـي تكون الخبرة ذات طبيعة تقنيـة تماماً، وبعيدة ربما عـن اهتمامات الباحث وتخصصـه، فيمكن له أن يسـتثمر التمويل والإمكانات المتاحة له في إطار هذه الخبرة، لإنجاز بعض مشـاريع أبحاثه الأكاديميـة العلمية، التي كان يفتقر ربـما إلى موارد مادية وبشريـة لإنجازها. وفي هذا الإطار يمكن أن نشـير إلى أن أغلب الأبحاث السوسـيولوجية والأنثروبولوجية المهمة التي أنجزت بالمغرب (أعمال بول باسكون «حوز مراكش» وعبدالله حمودي «الضحية وأقنعتها» وحسن رشيق «سيدي شمهروش: الطقوسي والسياسي في الأطلس الكبير» ومحمد مهدي «رعاة الأطلس»...) أُنجزت -بشكلٍ ما- على هامش دراسات خبرة تقنية، بعيـدة كل البعد عن مواضيع الدراسـات العلمية التـي تمخضت انطلاقاً منها[2].

تحـدي الاتجاه نحو تناول المواضيع التي تحظـى بالتمويل؛ حيث لا يكون

---

(1) **Erhard Friedberg.«Faire son métier de sociologue.surtout dans l'intervention» In Didier Vrancken & Olgierd Kty (Eds.).La sociologie et L'intervention: Enjeux et perspectives.op.cit..pp**.111-130.

(2) أعمال حمودي ورشيق ومهدي مثلًا أُنجزت بشكل موازٍ و«سري» مع أبحاث خبرة تقنية في إطار مشروع دعم الماشية الصغيرة.

الباحث حراً تماماً في اختيار موضوع بحثــه، وإنما يكون الطلب الاجتماعي محــدداً للمواضيع التي يمكن تناولهــا والطريقة التي يمكــن تناولها بها[1]، يعني هذا خضوع الحقل السوســيولوجي بشــكل متزايد لمنطق الســوق، أي لمنطق العرض والطلب، يمكن أن تترتب عن ذلك انعكاســات ســلبية تؤثر عــلى نوعية وجودة الأبحاث المنتجة؛ إذْ نبــه إلى ذلك الباحث تيودور كــابــلو Caplow Théodore [2]، فعندما يكون اختيار الموضوعات السوسيولوجية خاضعاً لتوفر التمويلات والمصادر المالية، قد يتحول اهتمام الباحثــين مع مرور الوقت من المشــاريع المهمة والضروريــة إلى الأبحاث المبتذلة، والسهلة التمويل. وفي هذا الصدد، يمكن أن نستحضر ما أشار إليه علماء الاجتماع المغاربة؛ فريق تأليف كتاب «L'islam au quotidien»[3] بخصوص الطلب الاجتماعي على الخبرة السوســيولوجية في مجال دراســة الظاهرة الدينية، فمنذ عقود تناســلت الدراسات حول الأصولية والإسلام الســياسي والإســلام الجذري أو الراديكالي...إلخ، ويجــري الاهتمام أكثر بـ«عودة» أو «صحوة» الدين وإعادة أســلمة المجتمع، والمظاهر التي تقترن بالإسلام والعنف والجهاد...إلخ.

دور الباحث هو ألا يستبعد هذه الموضوعات التي لها مكانتها في الدراسات

---

(1) Robert Castel.La sociologie et la réponse à la demande sociale» In Bernard Lahire.A quoi sert la sociologie ؟.op.cit..p.31.

(2) Caplow Théodore.L'enquête sociologique (Paris: Librairie Armand Colin.1970).p.13.

(3) Mohamed El Ayadi & Hassan Rachik & Mohamed Tozy.L'islam au quotidien: Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuse au Maroc (Casablanca: Prologues.2007).p.33.

الدينية، لكن أن يساهم في توازن موضوعات الدراسة، من خلال المساعدة على فهم العلاقة مع الدين في مجتمع معين، في مختلف جوانبها، وليس فقط في الأكثر إثارة، والأكثر مرئية، والأكثر طلباً من طرف الجهات الممولة (الغربية في الغالب)، ووسائل الإعلام والجمهور الغربي.

على سبيل الختم

يتبين مما سبق، أنه لا يمكن تصور علم الاجتماع في سياقنا العربي، كما في أيِّ سياقٍ آخر، بمعزلٍ عن المنحى الإبستيمولوجي المحايث له، سواء تعلق الأمر بلحظة النشأة والتأسيس، أو باللحظات اللاحقة عليها (لحظة النضج والمأسسة...)، فأقلمة علم الاجتماع في سياقنا العربي لا تتحقق فقط بتوجيه علماء الاجتماع غالبية جهودهم لمعرفة الواقع الاجتماعي، وإنما أيضاً بالعمل بالموازاة مع ذلك، على مطارحة أهم قضايا إبستيمولوجيا علم الاجتماع، والمساءلة المتواصلة لمعنى ولصلاحية ما يُنتج من معرفة سوسيولوجية، بل واعتبار هذه المساءلة أمراً طبيعياً، ودليل قوة، وليس تعبيراً عن أزمة؛ ذلك أن مساءلة علم الاجتماع لذاته هي من صميم الممارسة العلمية في حقل السوسيولوجيا، وهي بالتالي شرط إبستيمولوجي لازم ليس فقط لنشأته وتأسيسه في سياقنا العربي، وإنما لخلق شروط أقلمته ونضجه أيضاً. فالنقد المزدوج الذي تحدث عنه الباحث عبدالكبير الخطيبي يظل باستمرار راهنياً وأساسياً، بل وشرطاً إبستيمولوجياً لازماً لبناء علم اجتماع مُأَقلم مع سياقنا العربي؛ حيث لا تزال المهمة الأساسية لعلماء الاجتماع في بيئتنا

تتمثـــل في القيام بعمل نقـــدي: أولاً للمفاهيم الناتجة عـــن المعرفة والكتابة السوســـيولوجيتين اللتين كانتا تتكلمان باســـم العالم العربي، ويغلب عليها الطابع الغـــربي وأيديولوجيته المتمركـــزة على الذات، وثانيـــاً نقدٌ للمعرفة والكتابة السوســـيولوجية التي أنجزتها مختلف مجتمعات العالم العربي حول ذاتها. وحده هذا النقد المزدوج يفتح المجال لإنتاج معرفة سوسيولوجية أكثر تأقلماً مع سياقنا العربي.

كما أنه إذا كان علم الاجتماع الحديث قد انبثق في ســـياقنا العربي كممارسة علمية غير مؤسســـاتية، بفضـــل الجهود العصامية لعلـــماء الاجتماع العرب المؤسســـين، فإننا نُعايـــن في العقـــود الأخيرة تطـــوراً للـــشروط الإدارية والمؤسساتية للممارسة السوســـيولوجية في عدد من مجتمعاتنا، لكن دون أن يصل الأمر إلى حد الاعتراف الرســـمي والمؤسساتي الفعلي بها وبأهميتها؛ إذْ تظل «السوســـيولوجيا الحرفية» قدراً مفروضاً عـــلى غالبية الباحثين المغاربة والعرب نظراً إلى غياب بيئة مؤسســـاتية داعمة للخطـــاب العلمي: إنتاجاً وتوزيعاً واستهلاكاً.

إن علـــم الاجتماع في الســـياق العربي غير مُطالَب فقط بدراســـة المجتمع، وإنما ينبغي له الاستجابة لمطالب هذا المجتمع وحاجاته الأساسية؛ ذلك أنه كلما انطلق العلم من إشـــكالات المجتمع وقضاياه الأساســـية، كلما استطاع تقديم دراسات وأبحاث تستجيب للحاجات الحقيقية لهذا المجتمع، وبالمثل كلما اســـتجاب العلم للطلب السوســـيو-اقتصادي الصادر عن مؤسسات

المجتمع المختلفة، كلما أفضى ذلك إلى تطور العلم، لكن دون التخلي طبعاً عن الضوابط المؤطرة لإنتاج المعرفة العلمية. وبالمقابل فإن عدم الاستجابة للطلب الاجتماعي الصادر عن المؤسسات الحكومية وغير الحكومية مظهر من مظاهر أزمة علم الاجتماع في مجتمعاتنا العربية، وهو تعبيرٌ عن عجزه عن التأقلم مع بيئته السوسيو-اقتصادية، بل وتعبيرٌ عن مدى عزلته واغترابه عن هذه البيئة.

والأكثر من ذلك أن استجابة علماء الاجتماع العرب للطلب السوسيو-اقتصادي الصادر عن مختلف مؤسسات المجتمع يمنح شرعية اجتماعية ضرورية للوضع الاعتباري لعلم الاجتماع، إلى جانب شرعيته الإبستيمولوجية والمؤسساتية، كما يفسح أمامه فرصة لتطوير ذاته بحثاً وتكويناً وحِرفةً.

ولا يمكن لعلم الاجتماع أن يربح رهان الأقلمة بجهود علماء الاجتماع وحدهم -مهما كانت مهمة- بل لا بد من انخراط المجتمع ككل بمؤسساته العلمية (الجامعة ومراكز البحوث) والاقتصادية والسياسية وغيرها، لاسيما أن هذه المؤسسات مُطالَبة بالانفتاح على البحث العلمي، بل ودعم وتمويل الأبحاث والدراسات في مجال علم الاجتماع ذات العلاقة بمجال تدخلها[1].

لن يولد علم اجتماع مُأَقلم مع بيئته إلا إذا استقرأ قضاياه الأساسية من

---

(1) عبدالله إبراهيم، علم الاجتماع (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص281.

ذات الحقيقة تم التأكيد عليها في ندوة «نحو علم اجتماع عربي» المنظمة من طرف مركز دراسات الوحدة العربية، انظر:

عبدالوهاب بوحديبة وآخرون، «ندوة نحو علم اجتماع عربي» في محمد عزت حجازي وآخرون، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مرجع مذكور، ص384.

الأســـواق والمدارس والأسر والمصانع والأرياف...إلـــخ، فالمجتمع يزخر بموضوعات كثيرة تســـتحق أن تُدرَس بدل محـــاكاة مواضيع علم الاجتماع الغـــربي، والاكتفاء فقـــط بالاستشـــهاد في كتبنا ومقالاتنا بأمثلة وشـــواهد مستعارة من بلدان أخرى غير بلداننا[1]، ولن يتحقق ذلك بدون مأسسة فعلية للمعرفة السوسيولوجية في الجامعة وفي المراكز ومؤسسات البحث العلمي؛ مأسســـة لإنتاج المعرفة السوســـيولوجية وللتفكير الإبستيمولوجي في هذه المعرفة على مستوى البحث العلمي والتدريس الجامعي والمنتديات العلمية. ويتطلب ذلك أيضاً انفتاح البحث السوســـيولوجي على الطلب الاجتماعي الصادر عن المجتمع، مع ما يفترضه ذلك طبعاً من التزام بالضوابط المؤطرة لإنتاج المعرفة العلميـــة، والخوف كُلّه من تحوُّل عـــالم الاجتماع إلى مهندس اجتماعي يُجيب على أســـئلة تُفرض عليه من الخارج، ويقدم وصفات (Des recettes) للمسؤولين عن المقاولات الخاصة، وعن الإدارات ومؤسسات الدولة، بهدف تعزيز آليات الهيمنة وشرعنتها.

(1) أحمد زايد وآخرون، دراسات في علم الاجتماع، مرجع مذكور، ص548.

المراجع

إبراهيـــم، عبدالله،علم الاجتـــماع، الدار البيضاء-بـــيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.

ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، تحقيق وتقديم عبدالسلام الشدادي، ج 1، الدار البيضاء: منشورات بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005.

الديالمي، عبدالصمد، القضية السوسيولوجية، نموذج الوطن العربي، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1989.

الشـــدادي، عبدالســـلام، ابن خلدون من منظور آخر، ترجمة محمد الهلالي وبشرى الفكيكي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2000.

باقادر، أبوبكر وحسن رشـــيق، الأنثروبولوجيا في الوطن العربي، دمشق: دار الفكر، 2012.

بنســـالم، ليليا وآخرون، الأنثروبولوجيا والتاريـــخ: حالة المغرب العربي، ترجمة عبدالأحد الســـبتي وعبداللطيف الفلق، الـــدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988.

حجازي، محمد عـــزت وآخرون، نحو علم اجتماع عـــربي: علم الاجتماع والمشـــكلات العربية الراهنة، بيروت: منشـــورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

رشيق، حسن، القريب والبعيد، قرن من الأنثروبولوجيا بالمغرب، تعريب حسن الطالب، الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2018.

زايد، أحمد وآخرون، دراسات في علم الاجتماع، القاهرة: مطبوعات مركز

البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، 2003.
العيساوي، هادي صالح، آفاق علم الاجتماع في الوطن العربي، عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2011.
غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، بيروت: منشـــورات المنظمة العربية للترجمة، 2009.

Aron.Raymond.Dix-huit leçons sur la société industrielle.Paris: éd.Gallimard.Paris.1962.

Aron.Raymond.Les étapes de la Pensée Sociologique.Tunis : éd Cérès.1994.

Bernoux.Philippe.La sociologie des organisations.Paris: éd.du Seuil.1985.

Berthelot.Jean-Michel.Sociologie: Epistémologie d’une discipline.Textes Fondamentaux.Bruxelles: éd.de Boeck.2000.

Bourdieu.Pierre.«Pour un savoir engagé.in le Monde Diplomatique».February 2002.Accessed at: https://www.monde-diplomatique.fr/200202//BOURDIEU/8602

El Ayadi.Mohamed & Hassan Rachik & Mohamed Tozy.L’islam au quotidien: Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuse au Maroc.Casablanca: Prologues.2007.

Héritier.Françoise.Masculin/Féminin.la pensée de la différence.Paris: Odile Jacob.1996.

Hess.Remi.La sociologie d’intervention.Paris: PUF.1981.

Jourdain.Anne & Sidonie Naulin.La théorie de pierre Bourdieu et ses usages sociologiques.Paris: Armand Colin.2011.

Khatibi.Abdelkébir & Said Nejjar.Chemins de Traverse : Essais

de sociologie.Rabat: éd.Institut universitaire de la recherche scientifique.2002.

Lahire.Bernard (ed.).A quoi sert la sociologie ?.Paris: La Découverte.2004.

Lapassade.Georges & René Lourau.Clefs pour La Sociologie. Paris : Éditions Segher.1971.

Lazarev.Grigori.les politiques agraires au Maroc 19562006-.un témoignage engagé.Rabat: Economie critique.2012.

Mahdi.Mohamed.«Anthropologie et demande sociale: à propos des communautés de pasteurs».Prologues.n° 32.(2005).

Morin.Edgar.Sociologie.Paris: éd.Fayard.Paris.1984.

Rachik. Hassan &Rahma Bourqia.«La sociologie au Maroc».Théories et recherches.18 October 2011.Accessed on 03 July 2012 at : http://sociologies.revues.org/3719

Raymond.Boudon.«Pourquoi devenir sociologue ? Réflexions et évocations.Revue française de science politique».46 année.n°1 (1996).

Taché.Alain.Principes d'une sociologie d'intervention complexe: La médiaction.Paris : L'Harmattan.2005.

Vrancken.Didier & Olgierd Kty (Eds.).La sociologie et L'intervention: Enjeux et perspectives.Bruxelles: éd.De Boeck Université.2001.

أقلمة العلوم الاجتماعية في إفريقيا:

الجهود البحثية لفاطمة المرنيسي

وجون مارك إيلا

رشيد بن بيه

دكتوراه في علم الاجتماع

مقدمة

اشتهرت فاطمة المرنيسي (Fatéma Mernissi) [1] بتوظيف مفهوم «الحريم» في كتاباتها، ليس لتحليل وضع المرأة في المجتمعات العربية الإسلامية فقط، وإنما لفهم التشكلات الجديدة للبطرياركا في المجتمعات الأوروبية[2]، مثلما عرف جون مارك إيلا (Jean Marc Ela) [3] بمفهوم الترميق الاجتماعي (Le bricolage social) الأساس في تحليلاته النظرية لفهم التنمية والتغير الاجتماعي وبناء الحداثة في إفريقيا، مخالفاً بذلك وجهة النظر السائدة القائلة بصعوبة الوصول للحداثة في مجتمعات إفريقية تقليدية، غير صناعية ومتمدنة دون نقد التقاليد والتخلص منها.

إن تبني المرنيسي وجون مارك إيلا لمفاهيم معبرة عن واقع مجتمعاتهما بدل مفاهيم كثيرة رائجة، وهما اللذان تلقَّيا تكوينها في الغرب: فرنسا وأميركا بالنسبة لفاطمة المرنيسي، وبلجيكا وفرنسا بالنسبة لجون مارك إيلا، يبين أن اختيارهما لم يكن صدفة، أو لغاية التميز فحسب، بل لكون هذه المفاهيم، المنتجة في السياقين الإفريقي والعربي الإسلامي، بصرف النظر عن الاختلاف

---

(1) وُلدت فاطمة المرنيسي (2015 - 1940) في حريم بفاس؛ المدينة المغربية التي تعود إلى القرن التاسع. تلقت تعليمها من الابتدائي إلى الثانوي في فاس، وتابعت تكوينها الجامعي في الرباط، ففرنسا بجامعة السوربون، ثم أميركا بجامعة برانديز (ماساشوسيت) (**Brandeis**)، بعد استكمال دراستها عادت إلى المغرب لتشتغل أستاذة بقسم علم الاجتماع بجامعة محمد الخامس بالرباط.

(2) فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010).

(3) يُعرِّف جون مارك إيلا نفسه تعريفاً لا نعثر على مثيلٍ له في معاجم علماء الاجتماع، فهو سوسيولوجي، وقس مسيحي، وُلد سنة 1936 في أيبولوا (**Ebolowa**) بالكاميرون، وتوفي سنة 2008 في منفاه بكندا. تلقى تعليمه من الأولي إلى البكالوريا في بلده الأصلي، الكاميرون ليصبح بعد ذلك قساً. وسنوات بعد ذلك، سيتابع دراسته في ستراسبورغ، ليحصل على دكتوراه الدولة في الثيولوجيا حول مارتن لوثر، وناقش أطروحة دكتوراه للسلك الثالث في جامعة باريس الخامسة، تخصص الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية سنة 1978، ثم أطروحة أَهْلِية جامعية في السوسيولوجيا في ستراسبورغ سنة 1990.

في الوعي بذلك بين هذين الباحثين، كما نفترض، يسعف على فهم قضايا المجتمعات الإفريقية والعربية الإسلامية أكثر من غيرها من المفاهيم الغربية مثل مفهوم النوع الاجتماعي (Le genre) [1] بالنسبة للمرنيسي، ومفهوم القطيعة مع التقاليد، وفصل الدين عن الدولة كما لدى إيلا.

نُبرر اختيارنا لِعَلَمين يتحدران من إفريقيا بكون مساهمة باحثي وباحثات هذه القارة في التأثير في النظرية الاجتماعية، غير معروف على الرغم من أهمية جهودهم في هذا الباب[2]، فإذا كانت إضافات مناطق أخرى، غير أوروبية، متداولة وشائعة في العالمين الأنغلوساكسوني والفرنكفوني، مثل مساهمة الهند، على سبيل المثال، الذي انطلقت منه دراسات التابع (Subaltern Studies) فإن المعارف المنتجة في إفريقيا لم تحظَ بنفس الانتشار والاهتمام.

وظَّفت المرنيسي مفهوم الحريم منذ كتاباتها الأولى، أعني أطروحة الدكتوراه سنة 1973، غير أننا لا نعرف ما إن كانت كلمة حريم قد وردت في الأطروحة الأصلية، أو أنها أضيفت للعمل بعد عزمها على نشره، خصوصاً وأن هذا العمل تضمن دراسات صدرت بعد مناقشة أطروحتها. ومهما يكن من أمرٍ، فإن مضمون مفهوم الحريم لدى المرنيسي استطاع أن ينطلق من بيئة محلية

(1) يُعتبر روبير ستولر (**Robert Stoller**) أول من استخدم كلمة جندر (**Gender**) سنة 1968 في كتاب يحمل عنوان الجنس والجنوسة: حول تطور الذكورة والأنوثة. يراجع: ديفيد غلوفر، كورا كابلان، الجنوسة، ترجمه من الإنجليزية عدنان حسن، (اللاذقية-سوريا: دار الحوار، 2008)، ص9. وانتشر مفهوم النوع في الوسط الأكاديمي بفعل تَمأْسُسِ حقل الدراسات النسائية (**Women's studies**) الذي لا يكتفي فقط بنقد العلاقات بين الجنسين في المجتمع، وإنما يتجاوز ذلك إلى نقد جميع الخطابات التي تُشرعن إقصاء المرأة. ففي سياق تطور الدراسات النسائية وتزايد تأثيرها على حقل العلوم الاجتماعية، استعادت عالمة الاجتماع آن أوكلي (**Anne Oakley**) هذه العبارة سنة 1972، وميَّزت بدورها بين الجنس الذي ينتمي للطبيعة، والنوع الذي يحدده المجتمع والثقافة.

(2) ولعلَّ ما يبين ذلك الدراسات المخصصة لمساهمة جون مارك إيلا في علم الاجتماع والأنثربولوجيا والأثنولوجيا، نذكر منها:
Brice Megnono.**Jean-Marc Ela ou l'art de la pensée anthropologique africaine**.(**Paris**.**Edilivre**.2012) ؛
Motaze Akam.**Sociologie de Jean-Marc Ela - Les voies du social**.(**Paris** : **L'Harmattan**.2011)

ويسير في حركة معاكسة لاتجاه هجرة المفاهيم، من الشرق إلى الغرب، أما بخصوص جون مارك إيلا، فتجاوز الثنائيات التي أرستها الحداثة الغربية (حديث/ قديم، وقروي/ حضري، وعقلي/ لاعقلي إلخ ...) ورفع كلمة الترميق، المشحونة بدلالات سلبية إلى مفهوم نظري لفهم التنمية في إفريقيا، وتوضيح الطريقة التي يصنع بها الأفارقة حداثة خاصة بهم.

وإن من شأن تتبع دلالة مفهوم الحريم لدى المرنيسي، ومفهوم الترميق الاجتماعي لدى جون مارك إيلا أن يوضح بعض أشكال أقلمة علم الاجتماع؛ لأن المرنيسي قامت بتوظيف مفهوم تراثي[1] لفهم المجتمع العربي وموضعة المجتمع الغربي في الآن ذاته، مثلما قام جون إيلا بمنح قوة تفسيرية لمفهوم يعبر عن واقع المجتمعات الإفريقية، ويسمح بنقد الأطر الفكرية الغربية حول التنمية؛ لذا نتساءل:

كيف استطاعت المرنيسي أن تزحزح مفهوم الحريم عن إطاره الاستشراقي، والأثنولوجي، وتعيد بناء مضمونه ليكون قادراً على موضعة وتحليل المجتمع الغربي والعربي في الآن ذاته؟ وبالمثل نفسه، كيف تمكَّن جون مارك إيلا من أقلمة علم الاجتماع مع واقع المجتمعات الإفريقية بتوظيف مفهوم الترميق الاجتماعي ومن ثَمَّ التأثير في منظور التنمية السائد؟

---

(1) إذا كانت غالبية المفاهيم التي يستعملها الباحثون الغربيون في علم الاجتماع مستوحاة من تراثهم اليوناني، فلا شيء يُمكن أن يُشعر الباحثين العرب والمغاربيين بالدونية إن وظفوا في تحليلاتهم مفاهيم تراثية، أو إن ابتدعوا مفاهيم جديدة من خارج الأطر الفكرية الرائجة. إن لمفهوم الهابتوس، الذي وظفه بيير بورديو (**Pierre Bourdieu**)، مثلاً، له جذور في فكر طوماس الإكويني (**Thomas d'Aquin**)، ونوربير إلياس (**Norbet Elias**). هكذا يعتبر الامتحاء من التراث لبناء المفهوم أمراً عادياً، بل يعتبر دليلاً على التحكم في الثقافة الكلاسيكية الضرورية في التقليد الأكاديمي الغربي، ورغم ذلك يكتفي العديد من السوسيولوجيين العرب والأفارقة باستيراد مفاهيم غربية، مع استثناءات محدودة، تمثل المرنيسي وجون مارك إيلا بعضاً منها.

تسعفنا المقاربة التحليلية المُقَارِنة المعتمدة في الإجابة عن التساؤل الإشكالي السابق، منطلقين من فرضية كون مفهوم الترميق، الأساسي في أبحاث جون مارك إيلا، مرتبط بالوعي بإشكاليات أقلمة علم الاجتماع التي عرفتها السوسيولوجيا الإفريقية منذ الخمسينيات من القرن العشرين، بينما لم يحضر مثل هذا الهَمِّ في كتابات فاطمة المرنيسي، بالرغم من انشغال التفكير السوسيولوجي في المغرب بعد الاستقلال بإشكالية تخليص علم الاجتماع من النزعة الكولونيالية، وملاءمته مع الواقع الاجتماعي، الذي دشنه بول باسكون المؤسس الفعلي للسوسيولوجيا المغربية، وعبدالكبير الخطيبي.

يتعقب هذا البحث استخدام مفهومي الحريم والترميق الاجتماعي لدى المرنيسي وإيلا، ويحلل نوع الملاءمة التي أدخلها هذان المفهومان على المعرفة السوسيولوجية المُنتَجة في مرحلة أولى، ويوضح في مرحلة ثانية الجديد الذي قدمته أقلمة هذين المفهومين في مجال إنتاج المعرفة من وجهة نظر غير غربية، وكيف ساهمت هذه الأقلمة في نقد بعض الأطر المعرفية السائدة.

أولاً: الحريم والترميق الاجتماعي: الأقلمة بين استعادة المفاهيم وزحزحتها عن أطرها الفكرية

تُعَدّ المفاهيم أفضل مدخل لمساءلة الأطر الفكرية الحاملة لها، وبما أن هذه المفاهيم وَفْق تعبير عبدالكبير الخطيبي «وقائع تاريخية وتأخذ بِنيتها بالنسبة لتفكير خاص وأحداث معينة في الزمان والمكان»[1]، فإن تفكيك الأطر

(1) عبدالكبير الخطيبي، النقد المزدوج، (الرباط: منشورات عكاظ، 2000)، ص188.

النظرية لا يتم، بشـــكل أفضل، إلا انطلاقاً من المفاهيم التي تشـــكِّل تكثيفاً لـــكل إطار نظري، فهـــي تمكن من توســـيع النظر انطلاقاً من نـــواة فكرية (Zoom in) والدفع به إلى مستوى أبعد (Zoom Out) يشمل النظريات والاتجاهات الفكرية المؤطرة للمفاهيم، ولن يتأتى ذلك إلا عبر الكشف عن تاريخية المفاهيم، وزمنيتها، ونمط الفكر الحامل لها، فقد نشـــأت الدراسات حول الحريم في ظل الفكر الاســـتشراقي، وتزامن التفكير فيه بشـــكل كبير مع التوســـع الإمبريالي[1]، ولم تعمل المرنيسي على تـــرك المفهوم مرتبطاً بهذا التاريخ، بل زحزحته عن موقعه الاستشراقي، وصاغت مضمونه من جديد ليكون قادراً على موضعة المجتمع الغربي، أي: جعله موضوعاً للبحث مثلما يصوغ المستشرقون مفاهيم لموضعة المجتمعات غير الغربية. وقام جون مارك إيلا بنفس العمـــل تقريباً، فقد نزع عن مفهوم الترميق معناه العادي، وربطه بخصوصية الإنســـان الإفريقي وإبداعيته، مزحزحـــاً إياه عن إطاره المعتاد، الذي يعتـــبر الترميق كل عمل منجـــز دون تخطيط. وبطريقـــةٍ كهذه، تقوم المرنيسي وجـــون مارك إيلا بعملية نقدية، «تدخـــل في قلب المعرفة الغربية، تزحزحها مفهومياً، وتغير الأرضية الفلســـفية التي تقوم عليها»[2]، كما دعا إلى ذلك الخطيبي.

لم توظف المرنيسي يوماً في كتاباتهـــا مفهوم النوع الاجتماعي، بل إن مفهوم

(1) ينظر مثلًا كتاب رينولد دولادريت دولاشارير (**Reynolde Ladreit de Lacharrière**)، عين على الحريم، يوميات مستكشفة فرنسية (1911-1010)، ترجمة محمد ناجي بن عمر، (أكادير، منشورات جامعة بام زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2019).

(2) عبدالكبير الخطيبي، مرجع مذكور، ص195.

العلاقــات الاجتماعية بين الجنســين الذي اســتخدمته أول مرة سرعان ما بيَّنــت أن دلالته لا تتوضــح إلا في الحريم؛ ما يعنــي أن البحث في المجتمع المغربي فرض اســتعادة هذا المفهوم من الدراسات الإثنوغرافية، لاسيما وأن المرنيسي اعتمدت أول ما أشارت إلى كلمة حريم على دراسة جيرمين تيليون (Germaine Tillion) حول الحريم.أما جون مارك إيلا فقد اســتخدم مفهوم الترميق الاجتماعي (le bricolage social) لوصف الكيفية التي ينجز بها الإنسان الإفريقي التنمية والحداثة.

لا شيء يثبت أن إيلا أخذ هذا المفهوم من دراســات ســابقة[1]، كما قامت بذلك المرنيسي، بل ابتدعه، انطلاقــاً من ملاحظته الواقع الإفريقي، والحياة اليومية للأفارقة من خارج الأطــر الفكرية الغربية، على الرغم من أن كلود ليفي ستروس هو أول مَن وظَّف عبارة الترميق، ففي كتاب الفكر المتوحش، وتحديداً في الفصل التقديمي الموسوم بـ» العلم المحسوس»، يرى أن مُمَارس الترميــق (Le Bricoleur) «يســتطيع إنجاز عدة مهــام مختلفة إلا أنه لا يقيد، بعكس المهندس، أياً منها بتوفــر المواد الأولية التي صممت خصيصاً لمشروعه»[2]. إن هذه المنطلقات هي التي ستفسر الاختلاف في تجربة ملاءمة علم الاجتماع بين المرنيسي، وجون مارك إيلا وتســمح بالمقارنة بينهما، فقد مارست المرنيسي أقلمة علم الاجتماع دون وعي به، بينما ارتبط توظيف جون

---

(1) بَيَنَّ جون مارك إيلا في حوارٍ أجراه معه السوسيولوجي أن مفهوم الترميق أساسي في أعماله من دون أن يوضح ما إن أخذ هذا المفهوم من كلود ليفي ستروس أو ممن سبقه من باحثين آخرين، ينظر:

Yao Assogba. Jean-Marc Ela.Le sociologue et théologien africain en boubou.p. 39.**consulté le** 6 **mai** 2019 **sur http: //classiques.uqac.ca**

(2) كلود ليفي ستروس، الفكر البري، ترجمة وتعليق نظر جاهل، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، 2007)، ص.38.

مـــارك إيلا لمفهوم الترميق الاجتماعي بحديثٍ حـــول ملاءمة علم الاجتماع الغربي للواقع الإفريقي.

أقلمة المفاهيم دون الانخراط في النقاش حول تبيئة علم الاجتماع

اســـتخدمت المرنيسي مفهـــوم الحريم في دراســـتها للدكتوراه المنشـــورة بعنوان «ما وراء الحجاب الهندســـة الاجتماعية للجنس» اســـتناداً إلى مؤلَّف الإثنوغرافية الفرنســـية جيرمين تيليون: الحريم وأبناء العم: تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط. تُعرِّف جيرمين تيليون الحريم بأنه عزل للنساء، وتبين أن هذه الظاهرة استرعت الانتباه في جنوب المتوسط، قائلة: «يبدو أيضاً أن عزل النســـاء الذي يرمز إليه بالحريم قد استدعى الانتباه أكثر نحو المنطقة الثانية، أي نحو الجهة المسلمة من البحر»[1]، أي البحر الأبيض المتوسط.

وبالرغم من إشارة تيليون إلى وجود إذلال للمرأة في مختلف مناطق العالم، إلا أنها ترى أن هذا الإذلال أشـــد وقعاً في المنطقة المتوســـطية، خصوصاً في جنوبها. لم تـــدرس هذه الإثنوغرافيـــة الحريم باعتباره علاقات ســـلطة كما قامت المرنيسي بذلك، بل بحثت أســـبابه، كما تقول: «لن نجد في الدراســـة هذه وصفاً للحريم، ولكن مجرد محاولة للكشف عن أسبابه، والقيام بتحليله تحليـــلاً اجتماعياً بعـــد التحقق من هذه الأســـباب»[2]؛ ما يعني أن دراســـة المرنيسي تناولت الحريـــم من جانبٍ آخر، أي في علاقته بإشـــكاليات المرأة

(1) جيرمين تيليون، الحريم وأبناء العم. تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط، ترجمه عن الفرنسية عز الدين الخطابي وإدريس كثير، (بيروت: دار الساقي، 2000)، ص21.
(2) المرجع نفسه، ص22.

والإسلام والسـلطة، والحجاب. لم تقدم نتائج البحث الإثنوغرافي لجيرمين تيليون صوراً توصيمية للإسـلام والمرأة؛ لأن أهم خلاصات بحثها، تتجلى في الربط بين «حجب النساء في حوض المتوسط برمته وبين التطور والتقهقر اللامتناهي للمجتمع القبلي»[1]. لا تقاس أهمية بحث جيرمين تيليون بنتائجه فقط، بل لكونها أشـارت إلى شيوع الحريم في البحر الأبيض المتوسط، شماله وجنوبه، بالرغم من كونها قصرت تحليلها على جنوب المتوسـط. وانطلقت المرنيسي من هذه الدراسـة الإثنوغرافية، ووضَّحـت أن مفهوم العلاقة بين الجنسـين لا يمكن أن يُفهَم إلا في إطار مفهوم الحريم، تقول: «يُعتبر الحريم الذي يشـكل النموذج الأكبر للفصل بين الجنسـين دالاً أكثر من غيره على السـمو نظراً لما يتطلبه الإنفاق عليه من ثروة طائلة. إن الفصل بين الجنسين أكبر في الحريم منه في الزواج الأحادي بما أن النساء لا يغادرنه»[2]. وأحدثت المرنيسي تغييراً في موقع النظر للعلاقة بين الرجل والمرأة؛ إذْ فضَّلت النظر إليه في إطار الحريم، الأكثر قرباً من الواقع العربي الإسـلامي، بدل التركيز على تحليل العلاقات بين الجنسين كما تناولتها الحركة النسائية الغربية؛ لأن التركيز على العلاقات بين الجنسـين دون النظر في الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي يخفي واقعاً عربياً إسلامياً مُختلفاً، مثلما أخفى، من ذي قبل، صوت النساء الحركة النسائية البيضاء في أميركا واقع العنصرية والطبقية الذي ترزح تحته النساء السوداوات، وهو ما انتبهت إليه فيما بعد تيارات البحث التقاطعي

(1) المرجع نفسه، ص25.

(2) فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب..الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 156.

L'intersectionalité في الدراسات النسائية[1].

ولم يستقر اختيار المرنيسي على هذا المفهوم أول مرة، بل اعتمدت في البداية، لتحليل علاقات النوع الاجتماعي، بعد المسافات المكانية[2] (La proxémie)[3]، الذي دشنه إدوارد هال (Edward Hall)[4]، إلا أنها تخلت عنه لفائدة مفهوم الحريم في أبحاث لاحقة؛ إذِ انتقل هذا المفهوم من متن النص إلى عنوان كتاب لها أثار الكثير من النقاش وردود الفعل، هو: الحريم السياسي..النبي والنساء[5]، وهكذا ستنتقل المرنيسي من استعادة المفهوم من حقل الدراسات الإثنوغرافية بقصد توظيفه لفهم وضع المرأة المسلمة، والعلاقات الاجتماعية وعلاقات السلطة عموماً.

وظَّفت المرنيسي مفهوم الحريم أول مرة دون محاولة تعريفه؛ إذْ لم تعمل على ذلك إلا في عملها الروائي: نساء على أجنحة الحلم، أي بعد مرور 20 سنة من توظيف هذ المفهوم لأول مرة، ولم تتمكن من ذلك إلا عبر أقلمة لهذا المفهوم مع الواقع المحلي[6]، فكلمة الحريم تعني الحرام بحمولاته الدينية. لقد استهلت فاطمة المرنيسي الفصل الثالث من روايتها تلك، بسؤال «ما

---

(1) ينظر، كمبرلي وليامز كرينشو (Kimberlé Williams Crenshaw) «استكشاف الهامش.التقاطعية، سياسات الهوية والعنف ضد النساء الملونات».ترجمة تامر موافي.شوهد في 28 يوليوز 2019 على الرابط http: / /www.ikhtyar.org.

(2) بالنظر لغياب ترجمة عربية دقيقة لهذا المصطلح المستجد في الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية العربية، فإننا نترجمه بعبارة «مقاربة المسافات المكانية»، بدل كلمة «القربيات» الذي نجده مثلاً في الموسوعة الحرة؛ ويكيبيديا، لأن هذه المقاربة البحثية تهتم بدراسة الناس بحسب قرب بعضهم لبعض أو تباعدهم في المكان، ويعتبر الأنثربولوجي إدوارد هال أول من وضع هذه المقاربة سنة 1963.

(3) ينظر الفصل الثامن: المعنى الضمني للحدود، في كتاب فاطمة المرنيسي، مرجع مذكور، ص147.

(4) أنثربولوجي أميركي، (1914 - 2009)، اشتهر بأبحاثه حول التمثل الثقافي للمجال (Espace) من أهم كتبه البعد الخفي، وهو مترجم إلى اللغة الفرنسية.

Edward Hall.**La dimension cachée**.**traduction de Amélie Petita**.**de postface Françoise Choay** (**Paris** : **Seuil**.1971).

(5) فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي..النبي والنساء، ترجمه من الفرنسية المحامي عبدالهادي عباس، (دمشق: دار الحصاد، (د.ت)).

(6) نقصد بالواقع المحلي المجتمع المغربي، والفضاء المغاربي والعربي الإسلامي الذي ينتمي إليه المغرب ويتبادل معه التأثير والتأثر.

معنى الحريم؟»، وتجيب بشـكل روائي بأنه فصل بين الجنسـين، ورسـم للحـدود[1]، وتضيف أن «كلمة الحريم تعود إلى لفظة الحرام الذي يتعارض مع الحـلال»[2]، وهو «المكان الذي يضع فيه المـرء أسرته ليدرأ عنها الخطر سواء تعلق الأمر بزوجة واحدة أو عدة زوجات»[3].

وساد في المغرب الذي تنتمي إليه الباحثة نقاش حول تخليص علم الاجتماع من نزعته الاسـتعمارية، غير أن النظر في المتن السوسـيولوجي لهذه الباحثة لا يحمل آثاراً لهذا النقاش؛ لأن كتابات المرنيسي تغيب فيها الاسـتطرادات النظريـة حول المقاربات النظريـة، فهي لا تضمِّن نصوصها ذلك بشـكلٍ صريحٍ؛ ما يعنـي أن اختيار الباحثـة لهذا المفهوم لم يرتبـط بالنقاش حول تخليص العلوم الاجتماعية مـن الإرث الكولونيالي الذي عرفه المغرب. لقد سـاهم الخطيبي في إثارة موضوع نقد المعرفـة الغربية حول المجتمعات فيما يسميه النقد المزدوج، وتتمثل مهمة السوسيولوجيا لديه في:

«تفكيـك المفاهيـم الناتجـة عـن المعرفـة السوسـيولوجية والكتابـة السوسـيولوجية اللتين كانتا تتمثل باسم العالم العربي، ويغلب عليها الطابع الغربي وأيديولوجيته المتمركزة على الذات.

وفي الوقـت ذاته نقد للمعرفـة والكتابة السوسـيولوجية اللتين أنجزتها مختلف مجتمعات العالم العربي حول ذاتها».

---

(1) فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص.48.

(2) المرجع نفسه، ص71.

(3) المرجع نفسه.

لقد أفرز سؤال تخليص علم الاجتماع من نزعته الاستعمارية عن مواقف مختلفة، لم تتموقع المرنيسي ضمن أحدها، فمن جهة دعا الخطيبي إلى نقد مزدوج «ينصبُّ علينا كما ينصبُّ على الغرب، ويأخذ طريقه بيننا وبينه»[1]؛ لأن هذا «النقد المزدوج يؤدي إلى إعادة تشييد بنيان العلوم الاجتماعية»[2]، وهي مهمة لن تتم برمتها بين عشية وضحاها، وإنما تتطلب نَفَساً بحثياً جماعياً طويلاً[3]، بينما ألحَّ محمد جسوس على تخلص الباحثين من مركب النقص إزاء الإنتاج الكولونيالي، ومحاورة هذا النتاج «نداً لندٍّ، وأن نناقضه بتطوير أدواتنا وإمكانياتنا باستمرار»[4].

إن ما يميز الخطاب النقدي للعلوم الاجتماعية الذي يدعو إليه الخطيبي، ومحمد جسوس، وبول باسكون قبلهما هو مواجهة التقاليد[5]، على خلاف سوسيولوجيا جون مارك إيلا، التي اعتبرت الجديد يتولد من هذه التقاليد. بالإضافة إلى ما سبق، واصل الباحثون في إفريقيا جنوب الصحراء مساءلة علم الاجتماع دون انقطاعٍ كما تشهد على ذلك بعض كتاباتهم[6]، بينما توقف مشروع صياغة السوسيولوجيا العربية الذي بدأه الخطيبي، وظل متواصلاً

(1) عبدالكبير الخطيبي، مرجع مذكور، ص11.

(2) المرجع نفسه، ص197.

(3) **Voir Abdelkbir khatibi. Chemins de traverse : essais de sociologie. textes réunis et revus par Said Nejjar. (Rabat : Université Mohammed V-Souissi. Institut universitaire de la recherche scientifique.** 2002). **pp**.113-125.

(4) مصطفى محسن، جدل السوسيولوجيا والسياسة وحوار النظرية والممارسة في فكر ومسار محمد جسوس، سلسلة شرفات، عدد 61، (الرباط: منشورات الزمن، 2015)، ص105.

(5) محمد مادوي، «السوسيولوجيا المغربية: من الرفض إلى إعادة الاعتبار»، ترجمة رشيد بن بيه، إضافات، العددان 32-31، (صيف خريف، 2015)، ص 207-193.

(6) **Voir Valentin Nga Ndongo. Emmanuel Kamdem. (dir.) La Sociologie Aujourd'huit : une perspective africaine. (Paris : l'Harmattan.** 2010).

ســنوات الستينيات والســبعينيات من القرن الماضي. لقد «أكدت الندوتان اللتان جمعتا علـماء اجتماع دول المغارب في تونس ســنة 1966 وفي الرباط سنة 1967 إرادة الاستقلالية العلمية لعلماء الاجتماع المغاربيين، وقد أوصوا ببحث يأخذ مســافة مع البراديغم البنيوي أو الماركــسي، ويكون قادراً على غربلة أعمالنا نقدياً، والتفكير في مقاربــات جديدة انطلاقاً من معرفة جيدة بعلم الاجتــماع في العالم، وبالخصــوص في العالم الثالــث»[1]، كما تواصل هذا النقاش ســنوات الســبعينيات[2]، بينما لم تطرح الندوات الوطنية حول السوســيولوجيا المغربية ســنوات الثمانينيات[3] (1988)، والتسعينيات[4] (1998) سؤال أقلمة علم الاجتماع.

الوعي بالأقلمة والتفكير خارج الأطر الفكرية المرسومة

يُعتــبر مفهوم الترميق الاجتماعي مفهوماً مفتاحياً في سوســيولوجيا جون مــارك إيلا، ويفسر ذلك بتأثره، كما يشــير إلى ذلك في مقدمــة أحد كتبه[5] بأليون ديــوب (Alioune Diop)، المفكر الســنغالي الداعي إلى النهضة الإفريقية، والمؤســس لمجلة (La présence africaine) ســنة 1947،

(1) **Lilia Ben Salem**.« **Propos sur la sociologie en Tunisie** ».**Entretien avec Sylvie Mazzella** ». **Genèses**. **Vol**.2 .**n**° 75 (2009).**pp**.125-142.**voir p**.133.**consulté le** 252019 /06 / **sur https**: / /**www.cairn.info** / **revue-geneses**-2009-2-**page**-125.**htm**

(2) ينظر على سبيل المثال مقال عبدالمجيد بن جلون في جريدة لوموند الفرنسية الآتي:
Tahar Ben Jelloun.«**Décolonisation de la sociologie au Maghreb**».**Le monde diplomatique**.(**Août**.1979).**p**.18. **consulté le** 082019 /08 / **sur https**: / /**www.monde-diplomatique.fr** /197408 / /**BEN_JELLOUN** /32548

(3) ينظر مثلًا: جماعي، السوسيولوجيا المغربية المعاصرة، حصيلة وتقييم، (الرباط: منشورات جامعة محمد الخامس السويسي، 1988).

(4) ينظر كذلك: جماعي، العلوم الإنسانية والاجتماعية بالمغرب، طروحات ومقاربات، (الرباط: منشورات جامعة محمد الخامس السويسي، 1998).

(5) **Jean-Marc ELA**.**l'Afrique à l'ère du savoir** : **science**.**société et pouvoir**.(**Paris** : **l'Harmattan**.2006) **p**.19.

التي أثارت انتباه إيلا إلى القضايـــا الإفريقية، يقول: «ربطتني مجلة الحضور الإفريقي بإفريقيا وطموحاتها، ومشـــاكلها وآمالهـــا»[1]؛ لهذا توجه البحث السوسيولوجي لدى جون مارك إيلا إلى التفكير في إفريقيا، وانطلق في بلورة مفهوم الترميق من واقع الكاميرون خاصةً وإفريقيا عامةً.

ينزع جون مارك إيلا عن مفهوم الترميق -كما أشرنا لذلك من قبل- مضمونه القدحي، الذي يفيد «التدبير» دون تخطيط، ويغير معناه اللغوي، الذي يعني هواية القيام بأعمال يدوية خارج الإطار المهني، ويمنحه معنىً جديداً يتمثل في «إبداعية الباحث التي تتجلى في استخدام جميع أنماط الإجراءات والطرق الممكنـــة لإنتاج المعرفة»[2].هاهنا يتجلى مـــدى التقارب بين جون مارك إيلا وكلود ليفي ســـتروس في اســـتخدام هذا المفهوم؛ فممارس الترميق حسب كلود ليفي ستروس يتدبر الأمور بما يتوفر لديه من موارد، فلا تتحدد مجموعة الوســـائل التي يستخدمها بمشروع معين، كما يقوم بذلك المهندس، بل بأداء وظائف لم تخصص لها أصلاً، وبطريقة الاستخدام هذه يبني الإنسان البدائي الدلالة، وبالتالي «فالفارق بين الاثنين [البدائي والمتحضر] ليس شاسعاً بقدر ما يتصور البعض، إلا أنه يبقى قائماً»[3] ؛ لأن كليهما يبدعان.

يرفـــض مفهوم الترميق الثنائيات التي أرســـتها الحداثـــة الغربية من قبيل القديـــم والحديث، ويتجاوز بذلك النزاع بـــين التقليد والحداثة الذي حلله

---

(1) Ibid.

(2) Yao Assogba. Jean-Marc Ela.Le sociologue et théologien africain en boubou.Consulté le 6 /06/2019 sur http://classiques.uqac.ca

(3) المرجع نفسه، ص 40.

جورج بلاندي (George Balandier) في المجتمعات الإفريقية في كتاب قوة ومعنى[1] على ســبيل المثال. ويرى أن الفاعلين الاجتماعيين يعملون على تشــغيل ذاكرتهم، وإمكانهم الإبداعي بشكل يقودهم إلى العثور على أجوبة للمشــاكل التي تواجههم في الســياقات التي يعيشــون داخلها. إن الجديد حســب جون مارك إيلا يتولد من القديم، كما «ليســت المفاهيم المتعارضة من قبيل قروي/ حضري، وقديم/ حديث ســوى أساطير تشكِّل جزءاً من نزعة تفكير موروثة من الاســتعمار؛ إذْ يلزم السوسيولوجي الذي يرغب في ملاحظة إفريقيــا المعاصرة تجاوز هذه التقابلات قصد الاشــتغال بمفاهيم بقدرة تفسيرية أكبر مثل الاســتمرارية في القطيعة، الاختلاط، تداخُل القيم والممارسات الاجتماعية الأصلية و/ أو المستوردة»[2].

يقدم جون مارك إيلا أمثلة عديــدة عن الترميق الاجتماعي الذي يعبر عن فاعلية الإنســان الإفريقي، فهو يَعتبر الســكن الاجتماعي غير المهيكل أي: أحيــاء الصفيح، إبداعاً لنــوعٍ من العلاقة بالفضاء الحــضري لفئات يُعتبر العيش بالنســبة إليها تحدياً وجودياً، مثلما يَعتبر العيش الجماعي في الســكن الواحــد (L'habitat du plus grand nombre) إبداعــاً للمرور إلى الحياة الحضرية في إطار واقع اقتصادي ما بعد كولونيالي ضاغط.

إن مجمــوع المعارف التي ينتجها الإنســان الإفريقي لرفــع تحديات محيط

---

(1) Voir Georges Balandier. Sens et puissance. (Paris : PUF. 1971).

(2) Yao Assogba. «Trajectoires et dynamiques de la sociologie générale d'Afrique noire de langue française». p. 29. consulté le 302019 /04 / sur : http: / /classiques.uqac.casog

العيـــش هي التي يعبر عنهـــا بالبريكولاج، وهي المعـــارف التي تم تجاهلها من قِبَل الاســـتعمار والبرامج التنموية والأطر الفكرية السائدة. إن الفاعلين الاجتماعيـــين في إفريقيا مجبرون على إعادة تملك معارف ما قبل الاســـتعمار، فعلى أســـاس هذه المعارف يتمكن الإنسان الإفريقي من بناء الحداثة، فوراء كل ترميق تختفي أشكال إبداع ومقاومة، كما يشدد على ذلك إيلا.

ســـاهم جون مارك إيلا بهـــذه الطريقة في إغناء النقاش السوســـيولوجي في إفريقيـــا حول مدى ملاءمة علم الاجتماع لواقـــع إفريقيا، فقد غلب على هـــذا الفكر الانتصار للخصوصية، وملاءمة الأطـــر الفكرية الغربية للواقع الإفريقي، بل ذهب هذا الاتجاه الفكري إلى اعتبار المشروع السوســـيولوجي الناشئ تأسس بناءً على الواقع الغربي فقط[1]؛ ما يعني محدوديته. وأعتقد أن هذا النقاش عزَّز جهود أقلمة علـــم الاجتماع في إفريقيا، في وقتٍ خفت فيه موضوع أقلمة علم الاجتماع في المغرب بعد إطلاقه من قِبَل علماء الاجتماع، وخاصةً الخطيبي، كما يشـــهد على ذلك ندرة الأبحـــاث حول موضوع نقد المعرفة السوسيولوجية الغربية، أنجزها في العقود الأخيرة باحثون مغاربة.

لقد استند جون مارك إيلا على مفهوم الترميق الاجتماعي ليفسر لماذا فشلت برامج التنمية في بلدان إفريقيا؟ ويعود هذا الفشل حسب إيلا إلى كون جهود التنمية لم تأخذ بعين الاعتبار معـــارف الفاعلين وطموحاتهم، وبالتالي يظل هؤلاء غير مبالين بمشـــاريع التنمية وغير مســـاهمين فيهـــا، وبناءً على ذلك

(1) Voir Valentin Nga Ndongo.Emmanuel kamdem.(dir.).La Sociologie Aujourd'huit : une perspective africaine.Op.cit.

يوضح جانباً من التنمية، قلما تنتبه إليه نظريات التنمية، قائلاً: «التنمية هي ما يجري في أذهان الناس»[1]. ويجب في نظره، الانطلاق من هذا المبدأ وإلا فإن كل إستراتيجية للتنمية يجري تطبيقها سيكون مآلها الفشل.

يتبين أن إنتاج أيّ مفهوم يتطلب وقتاً طويلاً نسبياً، ويمر من مراحل: التبلور، والتجريب، والمناقشة. ولعل ما يعطي لعملية بناء المفاهيم وأقلمتها مَعنىً هو استنادها إلى واقع تاريخي يتحدى المقاربات السائدة، وكما قال الباحث يوسف بنعدي تسمح ملاءمة المفاهيم ونقدها بـ «الانتماء إلى التاريخ ومنطقه دون أن نكون تاريخيين، ونفخر بالتراث وأمجاده من دون أن نكون قوميين، وأن نفكر في الدين والتدين وشواكله من دون أن نكون أيديولوجيين»[2]؛ لهذا يغلب البحث في التاريخ على تحليلات المرنيسي وكتاباتها، التي تدلف بالقارئ إلى تاريخ الإسلام، والحضارة العربية الإسلامية، كما يؤدي ابتداع مفهوم انطلاقاً من الواقع الإفريقي بـ «جون مارك إيلا» أن يعيد الاعتبار للتراث الإفريقي دون أن يكون قومياً، أو أن يُعرَف عنه أنه كذلك.

ثانياً: الحريم والترميق ومساءلة الأطر الفكرية حول المرأة والإسلام والتنمية

تتم أقلمة علم الاجتماع بملاءمة المفاهيم مع الواقع، وتسمح هذه الملاءمة

(1) **Yao Assogba. Jean-Marc Ela.Le sociologue et théologien africain en boubou.Op.cit..p**.42.

(2) يوسف بنعدي، «نقد المفاهيم في المشروع الفكري العربي.عزمي بشارة أنموذجاً»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، نشر بتاريخ 20 يونيو 2019 ص1.شوهد في 22/ 07/ 2019 على الرابط: **https: //www.dohainstitute.org**

بمراجعات للفكر العربي والغربي في الآن ذاته، وتجريب مدى ملاءمة المفاهيم المنتجة محلياً لتحليل المجتمعات الغربية، كما قامت بذلك المرنيسي لما وظَّفت الحريم لتحليل المجتمع الغربي، أو توظيف هذه المفاهيم لنقد الأطر الفكرية الغربية كما فعل جون مارك إيلا مع مفهوم التنمية.

الترميق الاجتماعي ونقد مفهوم التنمية

تمثل هدف جون مارك إيلا من طرح المشاكل ذات الأبعاد الدولية من قبيل التنمية والمعرفة، ورهانات العلم، وشروط إنتاج المعرفة في التأثير في أطر المعرفة السائدة. فهو ينظر إلى الفعل الاجتماعي من خارج المؤسسات الرسمية؛ إذْ يقوم الفاعلون الاجتماعيون، المهمشون في الغالب، الذين يتم اعتبارهم أعوان التغيير الاجتماعي بترميق (Bricolage) اجتماعي، ويبدعون ويؤثرون في إفريقيا اليوم وغداً. ومن أجل فهم إفريقيا السوداء، يلزم وفق إيلا محاولة فهم الواقع وتجربة البحث فيه كما هو هو معطى خارج الأطر المتعارف عليها»[1]، ويتشكل هذا الواقع من أعماق المدن والقرى، ومن قطاعات الاقتصاد غير المهيكل، ومن القنوات الموازية للإنتاج والتسويق، ومن الشبكات الرسمية وغير الرسمية للتضامن، ومن الشبكات الدينية الصوفية، والسياسية والاقتصادية، ومن جمعيات الأحياء والشباب والنساء، والمزارعين، ومن فضاءات الغناء والرقص الشعبيين، والكتابات الحائطية (Graffitis).

---

(1) **Yao Assogba. « Trajectoires et dynamiques de la sociologie générale d'Afrique noire de langue française ». Op.cit..p.19.**

لقد ســاهم إيلا في تغيير موقع النظر إلى التنمية بعدما ســاد النظر فقط في البنيات الاقتصادية والاجتماعية والحضرية دون الإنســان، وكان من أوائل من اعتــبر التعليم ركيزة التنمية في إفريقيا[1]. وبفعــل كتاباته، عاد الاهتمام في الدراسات بالإنســان الإفريقي، الذي اعتبرته الدراسات الأنثربولوجية غير متحضر، ودون فاعلية؛ ذلــك «أن الفلاحين الأفارقة يتصرفون عندما يتواجدون أمام مشــاريع التنمية، وَفْق منطق خاص بهم»[2]. وتتمثل مهمة العلوم الاجتماعية في الكشف عن ذلك، ويظهر هذا الأمر اليوم بديهياً، لكن لم يكن الأمر كذلك من ذي قبل.

أثــرت المعارف التي أنتجت محلياً، أي بناءً على واقع إفريقيا في تجديد النظر في التنميــة، ويدل على ذلك كون جون مارك إيــلا يُعَدّ من أكثر المحاضرين في الجامعات الأوروبية، وأميركا الشــمالية، بل يتدخل بشــكل مستمر[3] في المركز الدولي للتكوين في السكان والتنمية (CIDEP) التابع لجامعة لوفان ببلجيكا، كــما ألقى محاضرات في المعهد الجامعــي للتنمية (IUED) [4] في جنيف بســويسرا، وعدة جامعات في ألمانيا وفرنسا وكندا والرباط، ووضع دليــلاً بيداغوجياً للتكوين مــن أجل التنمية في إفريقيا ســنة 2001 ضَمَّنه منظــوره للتنمية التي ربطها بإعطــاء الأولوية للتعليــم والبحث العلمي.

---

(1) Voir Jean Marc Ela.La plume et la pioche.Réflexion sur l’enseignement et la société dans le développement de l’Afrique noire.(Yaoundé : Éditions Clé.1971).

(2) Yao Assogba.« Trajectoires et dynamiques de la sociologie générale d’Afrique noire de langue française ».Op.cit..p.16.

(3) Yao Assogba.Sociologie de Jean-Marc Ela ou Quand la sociologie pénètre en brousse.p.16 Consulté le 272019 /07 / sur http: / /classiques.uqac.ca

(4) Ibid..p.17.

يتحدث جون مارك إيلا عن تأثير أعماله في المنظور الرائج للتنمية كما يلي:

«إن الصدى العميق لمجموع المداخلات والندوات داخل المجتمع العلمي الدولي، يُعَدّ بالنسبة لي تشجيعاً لمواصلة تفكيري واستثمار قدراتي في التحليل للربط بين البحث العلمي، ومواجهة الفقر في سياق عالمي يلزمه بلورة بدائل تنموية ذات مصداقية لمواجهة التحديات الفكرية والاجتماعية للقرن القادم، ليس فقط على المستوى المكرو-اقتصادي، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار جميع أبعاد الحياة اليومية الإنسانية في إفريقيا»[1].

ينــدرج وضع هذا المفهوم في إطار مشروعه النقــدي، عامة ونقد نظريات التنمية بشــكل خاص؛ لأن إيلا يركز على نقد اللامفكر في هذه النظريات. فهو يرى أن براديغم التنميــة اختزالي لا يولي اهتماماً «للأبعاد الأنثربولوجية الأكثر قوة في حيــاة المجموعات، خصوصاً الرغبة والقلق وأســئلة المعنى المتجدرة في البين-ذاتية للأفراد وفي التقاليد الثقافية المختلفة»[2]، وقد تساءل فيما إن كان الغــرب يتحكم في قلق الموت والفناء عــن طريق الرضى الذي تزوده به التقنية المتطورة، وتدفق الســلع الكاملــة الجودة، وبَيَّن أن المجتمع الإفريقي يريد الوصول للتنمية، عن طريق ديناميات جماعاتية، لا عن طريق جهود الأفراد والمؤسسات الرسمية فقط، كما في الغرب.

---

(1) **Jean-Marc Ela. Bilan des activités de Jean-Marc Ela dans le cadre de la première année du Programme canadien de formation à la recherche pour le développement en Afrique. (Montréal : Université du Québec.** 7 **juin** 1999). **Cité par Yao Assogba Jean-Marc Ela ou Quand la sociologie pénètre en brousse. Op. cit.. p.**30.

(2) **Jean Marc Ela et Séverin-Cécile Abega. Un engagement scientifique. (Paris : éditions Territoires et Karthala.**2012.**p.**19).

هكذا ينتقد مارك إيلا ترسيمات الحداثة، التي تعلي من شأن الفرد مقابل الجماعة، ومن شأن العقل مقابل الرغبات. فمن السمات المميزة للحداثة: الفردانية، وأولوية العلاقة مع الأشياء،... إلخ، بدل العلاقات بين-ذاتية، و«رفض الأشكال التقليدية للتنظيم الاجتماعي، والاعتقاد الإنساني. إنها دعوة إلى خلق إنسان وعالم جديدين بالتخلي عن الماضي»[1].

وإن ما يبين تأثير فكر إيلا هو شهادة الأنثربولوجي البلجيكي روني دوفيش[2] (Rene Devisch) التي ألقاها بمناسبة منح إيلا دكتوراه فخرية قائلاً: تمنح لكم هذه الشهادة الفخرية «بفعل التأثير الدولي لأبحاثكم البين تخصصية، وما أدت إليه من حوار مثمر بين الفكر الثيولوجي، والأنثربولوجي والسوسيولوجي للغرب من جهةٍ، وقيم وأنظمة فكر جماعات إفريقيا السوداء من جهةٍ أخرى»[3]، وأضاف: أن أبحاث جون مارك إيلا تكشف اللامفكر فيه في الخطاب المهيمن حول التنمية، وتدفع بالباحثين وبالمنظِّرين إلى تجديد مفاهيم التنمية الجماعاتية.

وعلى الرغم من هذا المجهود لا بد من الإشارة إلى الصعوبات التي تعوق تأثير أفكار إيلا في الفكر المسيطر؛ لأن المعارف المنتجة، كما تبين ذلك سوسيولوجيا المعرفة، لا تكتسب قوتها لذاتها، بل تحتاج للشرعية وموافقة أعضاء الجماعية العلمية؛ إذْ «ينتصر في، ميدان العلم، النموذج الذي يستطيع

---

(1) **Alain Touraine. Critique de la modernité. (Paris: Fayard). p.**46.

(2) أستاذ الأنثربولوجيا، (ازاد سنة 1944، وتقاعد عن التدريس الجامعي سنة 2009) بالجامعة الكاثوليكية بلوفان، عُرف بأبحاثه حول قبيلة الياكا (**yaka**) بمنطقة الكونغو.

(3) رشيد الحاج صالح، «المعرفة العلمية بين العوامل الاجتماعية والبنية المنطقية، بحث سوسيولوجي في ماهية العلم»، عالم الفكر، المجلد 36، عدد 1 (يوليوز-سبتمبر، 2007) ص68-37. (انظر ص 51).

حشـــد عدد كبير من العلماء للدفاع عنـــه، وتقديم البحـــوث التي تبين أنه النموذج الأقدر على إيجاد التغيرات المناسبة للظواهر الجديدة»[1]، وإن عدم انفتاح المفكرين على النتاج الفكري الإفريقي يعيق التأثير في المعارف الرائجة، كما لا يشـــجع الارتباط بالفكر الغربي مساهمة باقي المناطق الثقافية في النتاج الفكري العالمي؛ لأن المفاهيم والنظريات و»النماذج الإرشادية لا تنتصر على بعضها عن طريق البراهين المنطقية والأدلة التجريبية، بل عن طريق حصول النماذج على موافقة المجتمع العلمي»[2].

الملاءمة المفاهيمية وموضعة المجتمع الغربي والعربي

إذا كانت أقلمة علم الاجتماع قد ساهمت في النظر للواقع من خارج الأطر الفكرية المرســـومة، وبَيَّنت تجاهُل هذه الأطر الفكريـــة للفاعلية الإفريقية، فإن ملاءمة المفاهيم تؤدي إلى إعـــادة قراءة للتاريخ الغربي، كما قامت بذلك المرنيسي في كتاب شهرزاد ترحل إلى الغرب[3].

بعدما رســـا تجريب مفهوم الحريم أثناء تحليل المجتمع العربي والإسلامي، انتقلت المرنيـــسي إلى توظيف هذا المفهوم لموضعة الغرب. هكذا قاد البحث المرنيسي إلى اكتشـــاف كون الحريم إبداعاً غربياً، تقول: «يجمع كل الباحثين الغربيين الذيـــن تناولوا هذه الظاهرة على أن عادة إخصـــاء الفتيان لغايات مختلفة (حراســـة الحريم، الغناء، إلخ) كانت تقليـــداً معروفاً لدى الإغريق

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

(3) فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، مرجع مذكور.

والبيزنطيين[1]، وبيَّنت بعد بحثٍ مُضْنٍ وشــاقٍّ في كتاب هل أنتم محصنون ضد الحريم؟ أن «ليس العرب آبــاء الحريم»[2]، وإنما قاموا «بمحاكاة حريم الإغريق والرومان»[3]؛ إذِ استورد العرب الحريم كما نستورد حالياً السيارات الفارهــة[4]. وعلى الرغم من تذرع الغرب الدائم بالمســاواة وحقوق المرأة، فإنه مــا زال يعيد إنتاج البطرياركا بأشــكال مختلفة، كما يبــين ذلك قولها: «لقد رغب وقام جيراننا في شـــمال المتوســط، طوال القرنــين الثامن عشر والتاســع عشر، بإنشاء أنظمة ديمقراطية قائمة على المساواة والحوار، بفضل الثورات والثورات المضادة، بينما كانوا يشترون خفية لوحات وبطاقات تمثل الحريم»[5].

لقد اســتمرت الرغبة في لوحــات الحريم لدى الأوروبيــين حتى القرن العشرين؛ إذْ رسم بيكاسو حريمه عام 1905، ثم عاود الكرة عام1955 في لوحته «نســاء الجزائر»[6]. وكلما اعتبر الأوروبيون أنفسهم عقلانيين ومحبين للمساواة، تنامى انبهارهم بالشرق»[7]. وتوضح المرنيسي بعد مقارنة الحريم الأوروبي بالحريم الشرقي، أن المــرأة في الحريم الغربي كما تتبدى في لوحات الفنانين ســلبية، فَفِيها: «نــرى أن المحظية الجميلة المســترخية والغبية التي رسمها كل من أنغر وماتيس لا تشبه قط المحظية التي تتراءى في الشهادات،

---

(1) فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم؟، ترجمة نهلة بيضون، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 141.
(2) المرجع نفسه، ص97.
(3) المرجع نفسه.
(4) المرجع نفسه.
(5) المرجع نفسه، ص41.
(6) المرجع نفسه، ص46.
(7) المرجع نفسه، ص108.

حتى شـــهادات المؤرخين الأوروبيين»[1]، حول الحريم لدى العرب، أما في الحريم الشرقي، فتتحدث الروايات التاريخية عن جوارٍ متعلمات وشاعرات، متقدات الذكاء.

لقد عوَّض الرجل الغربي الحريم الواقعي الذي فقده بعدة أشـــكال، أهمها رســـمه لحدود خفية وتســـيج للمرأة داخلها في مجال صناعة الأزياء. وبما أن القانون يلزم الرجل الغربي بقبول المساواة بين الرجل والمرأة، فإن استيهامات الغربي تعوض هذا الفقدان؛ إذْ تشكل التسوية بين الحقيقة والاستيهام السعي الشـــجاع للرجل الأوروبي مـــن أجل تكوين هوية جنســـية جديدة، ولكن هذا الســـعي لم يكتمل؛ لأن صناعة الأزياء وصناعـــة الأفلام اللتين تعتبران الفضاءين الجديدين اللذين يمرح فيهما الخيال، ويحتكرهما الرجل، لا يزالان يعتمدان نموذج المرأة-السلعة»[2].

أرســـى الغرب نماذج، بمثابة حريم، تجد المرأة نفسها مسجونة فيها، وفاقدة لحريتها في العيش كما تريد، ويتجســـد ذلك في التحكم الخفي في جسد المرأة، عبر معايير الجمال الرائجة، فحســـب المرنيسي «نمـــوذج الجمال لدى الغربيين يُعتـــبر، في أيامنا، بالرغم من انتشـــار الحركات النســـوية، نموذج عارضات الأزياء اللـــواتي تبيعهن الدعاية للجماهير، وتلك العارضات فتيات صغيرات يتميزن بمظهرهن التائه والهش وانفصالهن عن الواقع»[3]. إن الحريم في نهاية

(1) المرجع نفسه، ص184.
(2) المرجع نفسه، ص189.
(3) المرجع نفسه ص195.

المطاف ليس مجرد عزل للنساء عرفته المجتمعات الغربية والشرقية في ماضيها، بل أصبح يأخذ أشكالاً جديدة، ترسم حدوداً غير مرئية للمرأة، وهذا ما جعل مفهوم الحريم يرتبط بالمفهمة النظرية للحدود كما طورته المرنيسي.

وإذا ما تبيَّن لنا كيف استطاعت المرنيسي أن تحلل المجتمعات الغربية باعتماد مفهـــوم الحريم الذي تزحزح عـــن مركزيته الإثنولوجية، فـــإن لهذا المفهوم وظيفةً أكبر في فهم المجتمعات العربية كذلك، بل إنها قد سبقت توظيف هذا المفهوم في الســـياق العربي الإســـلامي، ففي كتابها «الحريم السياسي.. النبي والنســـاء»، ترى المرنيسي أن الفصل بين الجنســـين يرتبط بالصراع السياسي بعد وفاة محمد صلى الله عليه وســـلم؛ إذْ لم يكن الرســـول معارضاً لمشاركة المرأة السياسية، تقول المرنيسي: «أعطى محمد صلى الله عليه وسلم طيلة فترة بعثته النبوية، ســـواء أكان في مكة أو في المدينة مكاناً رئيســـياً للنساء في الحياة العامة»[1]، و«لم تكن نساؤه على ساحة المعركة مجرد متفرجات، لكن يشاطرنه في اهتماماته الإستراتيجية.كان يسمع نصائحهن، التي تكون حاسمة أحياناً في مفاوضاته»[2]. وكما يقول نصر حامد أبو زيد: «إن قضايا المرأة في خطاب المرنيسي ليســـت فقط قضية جنس، مؤنث ومذكر، كما أنها ليست فقط قضية تخلف اجتماعي وانحطاط فكري، وليست بالقطع مجرد قضية دينية (...)، بل هي بالإضافة إلى ذلك كله وعلاوة عليه، قضية «أزمة الســـلطة السياسية» في

(1) المرنيسي، الحريم السياسي.. النبي والنساء، مرجع مذكور، ص 127.

(2) المرجع نفسه.

علاقتها بالناس منذ فجر التاريخ العربي»[1]. هكذا تعود المرنيسي إلى التاريخ العربي الإسلامي، لتمسك ببداية تأسيس الحريم والحجاب، وبذلك تزحزح هذا المفهوم عن موقعه الاستشراقي والإثنولوجي، وبعملها هذا عملت على تذويب الإثنولوجيا في التاريخ كما طالب بذلك عبدالكبير الخطيبي، عندما كتب: «إذا أعطينا الامتياز للتاريخ ضد كل معرفة لا تعدو أن تكون مجرد مزامنة لذلك سيؤدي إلى اندثار الإثنولوجيا»[2]، كما ساهمت المرنيسي بعملها هذا، في نفس الوقت، في التأسيس الفكري لتيار نسائي جديد يسعى إلى فهم وضع المرأة من داخل الإرث الإسلامي، هو تيار النسوية الإسلامية، وقد سبق لـ«فهمي جدعان»[3] أن عَدَّها مؤسِّسة لتيار النسائية الإسلامية[4]، الذي يعيد وضع المرأة العربية الإسلامية إلى واقعها، مثلما تسعى تيارات أخرى مثل النسائية السوداء[5] (Black Feminism)، إلى فهم واقع النساء السوداوات من خلال تاريخ العبودية والعنصرية في أميركا. يضاف إلى ذلك أن أقلمة العلوم الاجتماعية والخروج من الأطر الفكرية السائدة،

(1) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف.. قراءة في خطاب المرأة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 245.

(2) عبدالكبير الخطيبي، مرجع سابق، ص197.

(3) ينظر، فهمي جدعان، خارج السرب، بحث في النسوية الرافضة وإغراءات الحرية، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010).

(4) ظهر هذا التيار أوّل مرّة في أواسط الثمانينيات من القرن الماضي حين بادرت مجموعة من النساء الإيرانيات ذوات التوجّه الليبرالي العلماني إلى التفكير في وضع المرأة من داخل النص الديني. وقد بدأ استخدام مصطلح النسائية الإسلامية عام 1992 في المجلّة النسائية «زنان» التي تعني «المرأة» باللغة الفارسية، ثم سرعان ما انتشر هذا المصطلح ليجد امتداداً في العديد من البلدان الإسلامية كمصر وتركيا والمغرب ودول المشرق وبعض الدول الآسيوية، وكذا في أوساط مسلمات المهجر في بعض الدول الأوروبية والأميركية وجنوب إفريقيا، وقد اعتبرت فاطمة المرنيسي واحدة من ممثلات هذا التيار النسائي. ينظر مثلاً: أسماء بنعدادة، «النسوية الإسلامية أو البراديكم الإسلامي لمشكلة المرأة»، حاورها عيسى جابلي، مؤمنون بلا حدود، نشر بتاريخ 28 أكتوبر 2017، شوهد يوم 15غشت 2019 عبر الرابط: 5480-/ **https: / /www.mominoun.com /articles /**

(5) نشأت الحركة النسوية السوداء في الولايات المتحدة الأميركية التي شهدت في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي تمييزاً عنصرياً، وتفاوتات طبقية وفئوية كبيرة، وصعوداً للحركات الاحتجاجية والاجتماعية، وتعود أصولها إلى حركة القضاء على العبودية في القرن التاسع عشر، فمنذ سنة 1830 تعبأت تنظيمات نسائية للقضاء على الرق، والدفاع عن حق النساء والسود في التصويت. وبرزت الاختلافات بين الحركة النسائية السوداء والبيضاء منذ نهاية القرن التاسع عشر بسبب عنصرية تنظيمات الحركة النسائية. وقد ظهر النص التأسيسي للحركة النسوية السوداء الأفرو أميركية سنة 1969.

مثلما قامت بذلك المرنيسي، وجون مارك إيلا يَنزع الاعتراف من دوائر الفكر ومؤسســاته، فمثلما منحت الجامعة الكاثوليكية بِلُوفان ببلجيكا مارك إيلا دكتوراه فخرية، حصلت فاطمة المرنيسي على جائزة أمير أستورياس إلى جانب أربع شــخصيات عالمية هي: يورغين هابرماس (Jürgen Habermas) السوســيولوجي والمفكر الألماني ذائع الصيت، وأديبتان؛ الأميركية سوزان سوناتغ (Susan Sontag) والبريطانية، جوان كتلين راولينغ (Joanne Kathleen Rowling)، ورئيسة دولة البرازيل، السيدة لــولا دا سيلفا (Lula da Silva)؛ ما يعني أن أقلمة علم الاجتماع مدخل أســاسي يُمكِّن النتاج الفكري لمناطق ثقافية أخرى من التداول الواسع والاعتراف العالمي.

خاتمة

لا تتــم أقلمة علم الاجتماع عــبر ترحيل النظريــات، وتطويعها لتعكس الحقائق والوقائــع المحلية، ولا بتنبي مفاهيم منفصلــة عن أطرها النظرية، بل يتم ذلك، إما بكشــف محدودية مفاهيم الغرب في تلاقيها بالواقع العربي الإســلامي، أو بالنظر في هذا الواقع من خارج الأبنية الذهنية الســائدة، أو بالتفكير في اللامفكر فيه في النظريات الغربية، الأوروبية والأميركية، وإن أيَّ محاولة لأقلمة علــم الاجتماع، دون التفكير في منهج كفيل بذلك غير ممكنة، لقد نادت أصوات قوية بالإعراض عن هذه المعرفة باســم نزع الاســتعمار، لكن ســارت التجربة في الاتجــاه المعاكس، وفق عبــدالله حمودي في الاتجاه المعاكس: «أظهرت بالملموس أن التخلي عن الإرث الكولونيالي خطأ، لكن

إعادة تركيبه في منظومة جديدة تتحدى افتراضاته المنهجية والسياسية بدت صعبة المنال في غياب المنهج الكفيل بتحقيق تلك الغاية»[1].

وإن ما يميز عمل جون إيلا أنه ساهم في أقلمة علم الاجتماع من خلال النظر في الواقع خارج الأبنية الفكرية الرائجة، وتحطيم الثنائيات الغربية (القديم في مقابل الحديث، والقروي في مقابل الحضري،...إلخ)، وتبني الدمج بين العناصر التي تبدو متضادة، وقد أثر في دوائر الفكر بتوظيف المعرفة المنتجة بناءً على واقع إفريقيا لكشف محدودية الأبنية الفكرية في مجال التنمية، وساهمت محاضراته وترجمة أعماله في التأثير في المعارف الرائجة، بينما اعتمدت المرنيسي مفهوماً شائعاً في التراث، وإعادة مفهمته بربطه بالحدود، ليكتسي قوة تفسيرية للتشكلات الجديدة للبطرياركا كما عرفتها المجتمعات الغربية.

إن أقلمة علم الاجتماع تربط الباحث بتاريخه، وتجعله ينفتح على تواريخ مجتمعات أخرى في سعيه لاختبار القوة التفسيرية للمفاهيم المنتجة، وتكتسي مرحلة مناقشة المعارف المحلية المنتجة أهمية؛ لأنها تخضع المعرفة لقبول الجماعة العلمية، وإن ما جعل المرنيسي وجون مارك إيلا، هو عرض أعمالهما في الندوات والمحافل الدولية، وترجمتها إلى أكثر من لغة، وهذا لن يتمكن منه الباحث ما لم يكن قادراً على اكتساب لغات الآخرين وانفتاحه عليهم.

تبين لنا أن أقلمة موضوع الحريم لم يكن أيديولوجياً؛ لأن المرنيسي انتقدت

---

(1) عبدالله حمودي، المسافة والتحليل في صياغة أنثربولوجيا عربية، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2019)، ص 14.

وضع المــرأة في المجتمعات الغربية، بقدر ما انتقــدت المجتمعات الشرقية، على خلاف الانتقادات الأيديولوجيــة للفكر العربي الرائجة، التي تعلي من الداخــلي ضد الخارجي، كما أن الدفاع عن المعارف المحلية الإفريقية لم يجعل من جون مارك إيلا قومياً، بل مجدداً للفكر السوسيولوجي ونظريات التنمية.

فســواء كان المنخرطون في أقلمة علم الاجتماع واعين بأهداف تبيئة العلوم الاجتماعيــة، كما لدى إيــلا المنخرط في النقاش حول المعرفــة الإفريقية، أو غير مهتمين بها، فإن إخضاع المفاهيم المنتجة محلياً للتداول والنقاش يعطيها مشروعيتها لدى الجماعات العلمية، كما تبين ذلك سوســيولوجيا المعرفة؛ إذْ يتبين أن الموافقة على المفاهيم غالباً ما تتعلق بهذا الشرط الاجتماعي.

هكذا لا تترك المرنيسي كما مارك إيلا الآخر يصوغ المفهوم وحده، ويضمنه تأويلاً للتاريخ، بل ساهما في فرض تصور لقضايا التنمية (إيلا) والبطرياركا (المرنيسي) على الصعيد الــدولي؛ لأن معضلة إفريقيا التي ينتمي إليها هذان الباحثان تتمثل في كون مجمل المعارف الرائجة حولها أُنتجت من وجهة نظر خارجية، ولم تستحضر الرؤى الداخلية الأكثر ارتباطاً بالوقائع المحلية.

المراجع

أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004.

بنعدادة، أسماء، «النسوية الإسلامية أو البراديكم الإسلامي لمشكلة المرأة»، مؤمنون بلا حدود، 28 أكتوبر 2017، شوهد يوم 15غشت 2019 عبر الرابط: https: //www.mominoun.com /articles /-5480

بنعدي، يوسف، «نقد المفاهيم في المشروع الفكري العربي، عزمي بشارة أنموذجاً»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 20 يونيو 2019، شوهد في 22/ 07/ 2019 على الرابط : https: //www. dohainstitute.org

تيليون، جيرمين، الحريم وأبناء العم: تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط، ترجمه عن الفرنسية عز الدين الخطابي وإدريس كثير، بيروت: دار الساقي، 2000.

حمودي، عبدالله، المسافة والتحليل: في صياغة أنثربولوجيا عربية، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2019.

الخطيبي، عبدالكبير، النقد المزدوج، الرباط: منشورات عكاظ، 2000.

ستروس، كلود ليفي، الفكر البري، ترجمة وتعليق نظر جاهل، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، 2007.

صالح، رشيد الحاج، «المعرفة العلمية بين العوامل الاجتماعية والبنية المنطقية، بحث سوسيولوجي في ماهية العلم»، عالم الفكر، المجلد 36، عدد 1 (يوليوز-سبتمبر، 2007).

غلوفــر، ديفيد، وكورا كابلان، الجنوســة، ترجمه مــن الإنجليزية عدنان حسن، اللاذقية: دار الحوار، 2008.

كرينشو، كمبرلي وليامز، «استكشاف الهامش، التقاطعية، سياسات الهوية والعنف ضد النســاء الملونات»، ترجمة تامر موافي، شوهد بتاريخ 28 يوليو 2019، على الرابط: https: //www.ikhtyar.org

مادوي، محمد، «السوســيولوجيا المغربية: من الرفض إلى إعادة الاعتبار»، ترجمة رشيد بن بيه، إضافات، العددان 32-31، (صيف خريف 2015).

محسن، مصطفى، جدل السوسيولوجيا والسياسة وحوار النظرية والممارسة في فكر ومسار محمد جسوس، سلسلة شرفات، عدد 61، (2015).

المرنيــسي، فاطمة، الحريم الســياسي، ، النبي والنســاء، ترجمة عبدالهادي عباس، دمشق: دار الحصاد، د، ت.

شــهرزاد ترحل إلى الغرب، ترجمة فاطمة الزهراء أزريويل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010.

ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، الدار البيضاء: المركز الثقاقي العربي، 2005.

نساء على أجنحة الحلم، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998.

هل أنتم محصنون ضد الحريم؟ ترجمة نهلة بيضــون، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

مؤلفــين، مجموعة، السوســيولوجيا المغربية المعــاصرة: حصيلة وتقييم،

الرباط: منشورات جامعة محمد الخامس السويسي، الرباط، 1988.
العلوم الإنسـانية والاجتماعية بالمغرب: طروحـات ومقاربات، الرباط: منشورات جامعة محمد الخامس السويسي، الرباط، 1998.

Akam.Motaze.Sociologie de Jean-Marc Ela.Les voies du social.Paris : L'Harmattan.2011.

Assogba.Yao.Sociologie de Jean-Marc Ela ou Quand la sociologie pénètre en brousse.Accessed on 272019/07/.at : http://classiques.uqac.ca

Assogba.Yao. «Trajectoires et dynamiques de la sociologie générale d'Afrique noire de langue française».Accessed on 302019/04/.at: http://classiques.uqac.ca

& Jean-Marc Ela.Le sociologue et théologien africain en boubou.Accessed on March 6.2019.at : http://classiques.uqac.ca

Balandier.Georges.Sens et puissance.Paris : PUF.1971.

Ben Jelloun.Tahar.«Décolonisation de la sociologie au Maghreb».Le monde diplomatique.Aout 1979.Accessed on 082019/08/.at: https://www.monde-diplomatique.fr/197408//BEN_JELLOUN/32548

Ben Salem.Lilia.«Propos sur la sociologie en Tunisie». Entretien avec Sylvie Mazzella. Genèses.Vol.2.n° 75 (2009).

Ela.Jean-Marc.Bilan des activités de Jean-Marc Ela dans

le cadre de la première année du Programme canadien de formation à la recherche pour le développement en Afrique. Montréal : Université du Québec.1999.

.L’Afrique à l’ère du savoir : science.société et pouvoir. Paris : l’Harmattan.2006.

.La plume et la pioche.Réflexion sur l’enseignement et la société dans le développement de l’Afrique noire.Yaoundé : Éditions Clé.1971.

Hall.Edward.La dimension cachée.Traduction de Amélie Petita.postface Françoise Choay.Paris : Seuil.1971.

Khatibi.Abdelkbir.Chemins de traverse : essais de sociologie. textes réunis et revus par Said Nejjar.Rabat : Université Mohammed V-Souissi.Institut universitaire de la recherche scientifique.2002.

Megnono.Brice.Jean-Marc Ela ou l'art de la pensée anthropologique africaine.Paris: Edilivre.2012.

Ndongo.Valentin Nga & Emmanuel Kamdem (dir.).La Sociologie Aujourd'hui: une perspective africaine.Paris : l’Harmattan.2010.

.Leçon de sociologie africaine.Paris : l'Harmattan.2015.

في استنباتِ حقلٍ مُريب:

مائة سنة من السوسيولوجيا في الهند[1]

نارايانا جايارام[2]

ترجمة المهدي لحمامد[3]

(1) قُدّمت هذه الورقة في الندوة الدولية حول «علم الاجتماع وسؤال الأقلمة» المُنظمة من طرف مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة قطر، بتاريخ 26 أكتوبر 2019، ونُشر نصها الأصلي باللغة الإنجليزية في العدد الثاني من مجلة تجسير لدراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية البينية. انظر:

N. Jayaram. "Towards Indigenisation of an Uncertain Transplant: Hundred Years of Sociology in India". Tajseer Journal. Issue 2 (2020).

(2) أستاذ زائر، معهد السياسة العامة، كلية القانون الوطنية في جامعة الهند، بنغالور، الهند (**njayaram2@rediffmail.com**).

(3) باحث مساعد في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر.

«على السوسيولوجيا أن تتجه أهلِياً إذا ما أرادت أن تكون حقلاً إبداعياً»[1]

نشأة وانتشار السوسيولوجيا: استحالة المحلي عالمياً

نشَأت السوســيولوجيا كحقل أكاديمي في منتصف القرن التاسع عشر في أوروبــا الغربية، وتُوج بذلك التاريخ الطويل للتفكير في الوجود البشري في المجتمع بعلم اجتماعي أتى إجابةً على الاضطرابات الاقتصادية والسياســية والفكرية التي عاشتها أوروبا منذ القرن الماضي.

فتحت الثورة الصناعية المُــبشِّرة بنمط الإنتاج الرأسمالي والثورة الفرنسية الطريق إلى نقلةٍ من الأرســتقراطية إلى الديمقراطيــة، والتنوير والعقلانية، وجسَّــدت هذه الحركة ونظرتها للعالم فكرة أن الإنسان بمقدوره أن يمتلك عالمــه دون الحاجة إلى قوى خارقة، ودون الاســتعانة بالطرق التقليدية، كما اعتبر المذهب الطبيعي أن كل ظواهر عالم الطبيعة يمكن تفسيرها من خلال الســبب والنتيجة، وأكدت الــروح النقدية للعصر لدى كلٍّ من فرونســوا فولتــير (1694-1778) ودافيد هيــوم (1711-1776) وتوماس بين (1737-1809) على أهمية النقد الذي لا هوادة فيه لأيّ عملٍ إبداعي، كما أن مذهب «دعه يعمل» الذي برز كرد فعل على ميركنتيلية وســيادة الدولة،

---

(1) انظر:

M.N.Srinivas and M.N.Panini.“The Development of Sociology and Social Anthropology in India”. Sociological Bulletin 22.**no**.2 (1973).207.

من الضروري الإشارة إلى أننا نستخدم الكلمة العربية «أهلنة» ترجمةً للمفهوم الإنجليزي «**Indigenization**»، ومع أن هذا المفهوم إشكاليّ جدّاً كما هو معلوم، إلا أنه لدواعي التعريب وتقريب المعنى سيجد القارئ في سياق النص المُترجَم عديد من المرادفات له: أقلمة، وملاءمة، وتكييف، وإضفاء الطابع المحلي/ الأصلي (المُترجِم).

والاكتشـــافات الجغرافية، والاحتكاك بالثقافات الأخـــرى، والمناخ الثقافي الذي مثلته الفلسفات السياســية والاجتماعية الموجودة آنذاك ساهمت كلها في بروز علم اجتماعي جديد.

لقد كان الفرنسي أوغســت كونت (1798-1857) أهم المفكرين الذين أثبتــوا أن علماً نظرياً وتطبيقياً للمجتمع بــات ممكن التحقيق، والحق أنه هو من نحت مفردة «علم الاجتماع»[1] كتسمية لهذا العلم الجديد، ويكون بذلك الأب المؤسِّــس أو بالأحرى «أحد المؤسسين»[2] للسوسيولوجيا.[3] غير أن الاعتراف بالسوســيولوجيا كحقل أكاديمي مســتقل؛ أي كعلم لم يتأتَّ إلا مع كتابات الرواد الكلاســيكيين أمثال إميل دوركايــم (فرنسي، 1858-1917) وماكــس فيبر (ألمــاني، 1864-1918)، وفيرديناند تونيز (ألماني، 1855-1936) وجورج زيمل (ألماني، 1858-1918) وهربرت سبنسر

(1) مفردة «سوسيولوجيا» هجينة، ولها أصلان: الأول لاتيني وهو **Socius** ويعني «الصّاحِب»، والثاني يوناني وهو **Logos** ويحيل على دراسة شيء ما. وهذه المفردة تعني حرفياً دراسة عمليات المُصاحَبة. انظر:

Nicholas Abercrombie et al..**The Penguin Dictionary of Sociology** (**London**: **Penguin Books**.2000).333.

حيث إننا لا نجد تعريفاً مُرضِياً لهذه المفردة فإننا ولأغراض تتعلق بالبحث نُعطي للسوسيولوجيا تعريفاً واسعاً باعتبارها «الدراسة العلمية للظاهرة المنبثقة عن العلاقات المجموعاتية للبشر». انظر:

Henry Pratt Fairchild et al.(**ed.**).**Dictionary of Sociology** (**Totowa**.**NJ**: **Littlefield**.**Adams and Co**..1970).302.

(2) كان هذا اللقب الذي أُطلق عليه في مقال لإحياء الذكرى المئوية لابتكاره مفردة «سوسيولوجيا». انظر:

Frank H.**Hankins**.**"A Comtean Centenary**: **Invention of the Term 'Sociology'**.**" American Sociological Review** 4 (1939).16.

استخدم كونت هذه المفردة أول مرة في رسالته إلى فالات (**Valat**) بتاريخ 25 ديسمبر 1824، وأصبح علنياً بتاريخ 1938 مع نشر المجلد الرابع من دروس الفلسفة الوضعية (**Cours de philosophie positive**). وظهر في الوقت نفسه تقريباً في اللغة الإنجليزية في مقال لكتابٍ مجهول عن كونت نُشر في مجلة بلاكوود (**Blackwood's Magazine**) وفي الجزء السادس من كتاب المنطق لجون ستيوارت مل (**John Stuart Mill's Logic VI**) سنة 1843. ويُعتقد أن كتاب «سوسيولوجيا للجنوب أو فشل المجتمع الحر» لكاتبه جورج فيتزوغ (**George Fitzhugh**) (1806-1881) هو أول كتاب باللغة الإنجليزية ضم عنوانه مفردة «سوسيولوجيا». انظر:

Julius Gould.**"Unfinished Business**: **Traditions in Social Analysis**.**" Encounter** (**March** 1980).49.

كتب سبنسر لاحقاً مجلداته الثلاثة تحت عنوان «مبادئ السوسيولوجيا» بين سنوات 1876 و1896.

(3) نقصد الدراسات والنظريات التي تسمى اليوم سوسيولوجيةً، وعلى كل حال فإن هناك أعمالًا قبل أوغست كونت من قبيل تلك التي أنجزها مونتسكيو في فرنسا (1689-1755) وآدم فيرغسون في سكوتندا (1723-1816).

(إنجليزي، 1820-1903) وفلفريدو باريتـــو (إيطالي، 1848-1923) وغيرهم.

تحمل السوسيولوجيا معها في كلِّ بلدٍ تجد طريقها له بصمةً مُتمايزة من هذا التقليد الأنطولوجي والإبســتيمولوجي، وتتوجه إلى المشــاغل الاجتماعية المعتملة فيه. ولعلَّ هذا ما يقصده يوغندرا سينغ (Yogendra Singh)[1] بالقــول: إن إنتاج المعرفة السوســيولوجية «مشروطٌ اجتماعيــاً»؛ ذلك أن مفاهيم وتصنيفات السوسيولوجيا ومناهجها وأدواتها تُستخدم لفهم الواقع الاجتماعــي، ومجالاتها البحثية ذات الأولوية تحمــل تاريخاً وقوىً اجتماعية وثقافة وتقليداً خاصاً بكل مجتمع.

ومن ثَمَّ فقد تأثرت السوســيولوجيا الفرنسية بشــكل كبير بالأنطولوجيا الموضوعية والإبستيمولوجيا الوضعية[2]؛ حيث عمِلت السوسيولوجيا على بناء نموذجها كعلمٍ بعد فيزياء نيوتن[3]. ويمكن ملاحظة ذلك على أفضل وجه في المساهمات الأنثروبولوجية لإميل دوركايم،[4] السوسيولوجي الامبريقي الأول الــذي كان له تأثير بارز ليس فقط على السوســيولوجيا الفرنســية، ولكن أيضاً عــلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية والسوســيولوجيا

(1) **Yogendra Singh.Indian Sociology: Social Conditioning and Emerging Concerns (New Delhi: Vistaar Publications**.1986).**ix**.

(2) **Claude Lévi-Strauss.“French Sociology” In Georges Gurvitch and Wilbert E.Moore.Twentieth Century Sociology (New York: The Philosophical Library**.1959).503-537.

(3) كان كونت أول من أتى بفكرة تسمية الحقل الجديد «فيزياء اجتماعية»، لكنه تخلى عنها بسبب ما اعتبره استعمالًا مُضلِّلًا للاسم من طرف الإحصائي البلجيكي أدولف كوتلي (1796-**Lambert Adlophe Jacques Quetlet**) (1874) في كتاب منشور بتاريخ 1835 تحت عنوان «عن الإنسان وتطور الملكات البشرية: محاولة في الفيزياء الاجتماعية».

(4) انظر:

Robert K.Nisbet.The Sociology of Émile Durkheim (New York: Oxford University Press.1974).

الأميركية، لقد رفض دوركايم بشـــكل قطعي أن تكون التصورات الذاتية مصدراً للمعطيات، وبحثَ في معطيات موضوعية متوفرة في شـــكل قوانين وإحصاءات اجتماعية وعقائد دينية وأســـاطير وطقـــوس[1]، وتُعَدّ مفاهيمه المركزية حول أنـــماط التضامـــن والاندماج والوعي المشـــترك والتمثلات المشتركة كلها انعكاساً للتوجه الجمعي في اليهودية والكاثوليكية الرومانية، ولعـــلَّ كتابه حول «قواعد المنهج السوســـيولوجي» أفضـــل مثالٍ على هذه السوسيولوجيا الذاتية/ الموضوعية[2].

وعلى نحوٍ مماثلٍ، تأثرت السوسيولوجيا الألمانية بشكل كبير بالأنطولوجيا البنائية والإبستيمولوجية التأويلية والتاريخانية والمثالية[3]، لكن على خلاف فرنسا، كان هناك تمايز كبير بين التخصصات التي تدرس الإنسان والمجتمع والتاريـــخ (Naturwissenschaften) وتعني حرفيـــاً «علوم الروح»، وتلك التي تدرس العلـــوم الطبيعية (Naturwissenschaften) وتعني حرفياً علوم الطبيعة، وعلى عكس علوم الطبيعة التي تُركز على التمظهرات الخارجية للظاهرة، فإن الدراسات الإنســـانية بما فيها السوسيولوجيا تروم

(1) من الضروري الإشارة إلى أن الدراسات الامبريقية الثلاث لإيميل دوركايم تعتمد كلّياً هذه الأنواع من البيانات: يعتمد كتابه «تقسيم العمل الاجتماعي» على المدونات القانونية، وكتابه «الانتحار» يعتمد على الإحصاءات الاجتماعية، أما كتابه «الأشكال الأولية للحياة الدينية» فيعتمد على العقائد الدينية والأساطير والطقوس. انظر:

Emile Benoit-Smullyan.'The Sociologism of Émile Durkheim and His School' in Harry E.Barnes (ed.).An Introduction to History of Sociology (Chicago: The University of Chicago Press.1965).528.**En** 11.

(2) تتمثل القاعدة الأساسية الأولى والأهم في ملاحظة الوقائع الاجتماعية حسب دوركايم في «اعتبار الوقائع الاجتماعية كأشياء». انظر:

Émile Durkheim.The Rules of Sociological Method.Sarah A.Solovay and John H.Mueller (trans.) and George E.G.Catlin (ed.) (New York: The Free Press.1966).14.

(3) انظر:

Raymond Aron.German Sociology.Mary and Thomas Bottomore (trans.) (New York: The Free Press of Glencoe.1964).

فهـــماً (Verstehen) «لموضوعٍ مغزاها الجوهري» مـــن خلال التأويل[1].
يتجلى ذلك جلياً في المســـاهمات السوسيولوجية لفيبر[2] الذي يمكن اعتباره أشهر سوســـيولوجي ألماني أثَّر بشـــدة في التفكير السوســـيولوجي في باقي أوروبا وأميركا. ويمكن أن نجد تجليات التصنيف المفهومي الأساسي لفيبر حـــول (Verstehen) النشـــاط الاجتماعي (ســـلوك ذاتي ذو معنى مُوَجَّه نحو الآخرين)، والعلاقة الاجتماعية، ونظام المشروعية، والســـلطة وغيرها في التوجهات الفردانية/ الطوعية للبروتســـتانتية، ويُعَدّ كتابه «نظرية التنظيم الاجتماعـــي والاقتصـــادي» (Weber 1964) وكتابـــه «منهجية العلوم الاجتماعية» (Weber 1949) أفضل تعبير عن سوســـيولوجيته البنائية/ التأويلية.

من شأن مراجعة لتاريخ السوسيولوجيا أن تكشف لنا أن هذا الحقل الذي نشأ في فرنسا وألمانيا على أساسين أنطولوجي وإبستيمولوجي متمايزين جرت أهلنته في الدول الأوروبية والمناطق؛ حيث طُرِح أول مرة.[3] ومن هنا، نجد مُسميات من قبيل السوســـيولوجيا الأميركية، والسوسيولوجيا البلجيكية، والسوسيولوجيا البريطانية، والسوســـيولوجيا الروسية، والسوسيولوجيا

(1) **Anthony Quinton. "Hermeneutics (2)" In Alan Bullock and Oliver Stallybrass (ed.). The Fontana Dictionary of Modern Thought (London: Fontana Books.** 1977). 281.

(2) انظر:

Reinhard Bendix. Max Weber: An Intellectual Portrait (London: Methuen and Co.. 1966).
Julien Freund. The Sociology of Max Weber. Mary Ilford (Trans) (Middlesex. Harmondsworth: Penguin Books. 1968).

(3) انظر:

Harry E. Barnes (ed.). An Introduction to History of Sociology. op. cit.

الإسبانية، والسوسيولوجيا الأميركية اللاتينية، بالإضافة إلى السوسيولوجيا الفرنسية، والسوسـيولوجيا الألمانية[1]. تختلف من حيث الدلالة مُسمّيات أخرى تُموقِع السوسيولوجيا في دول أو مناطق محددة من قبيل السوسيولوجيا في إيطاليا، والسوسيولوجيا في الدول غير الألمانية، والسوسيولوجيا في أميركا اللاتينية، والسوسـيولوجيا في اللغات الجرمانية، أو المساهمات الإيطالية في السوسيولوجيا[2].

وعلى الرغم من أن سـبنسر الذي غالباً مـا يوصف بأنه النظير الإنجليزي لأوغسـت كونت كتب ثلاثة مجلدات بعنوان «مبـادئ علم الاجتماع» بين سنوات 1874 و1896، فإن السوسيولوجيا لم تتجذر في بريطانيا. والحقيقة أن سـبنسر «اختفى وأصبح شـخصاً افتراضيّاً غير معترف بـه بين العلماء الاجتماعيـين في القرن العشرين»، و«هناك اتجاه مُثـيرٌ للاهتمام بين مؤرخي السوسيولوجيا نحو تجاوز سبنسر والمرور مباشرة من كونت إلى دوركايم»[3]. وعلى الرغم من المسـاهمة المهمة التي قام بها ليونارد هوبهاوز (Leonard T.Hobhouse) (1864-1929) وموريـس كينسـبرغ (Morris Ginsberg) (1889-1970) فإن اسـتقبال السوسيولوجيا كان متأخراً إلى حدٍّ ما في بريطانيا. وبدأ هذا الأخير «بشكل متواضع في الخمسينيات من

(1) انظر:
Heinz Maus. A Short History of Sociology (London: Routledge and Kegan Paul. 1962).

(2) انظر:
See Howard Becker and Harry Elmer Barnes. Social Thought from Lore to Science Vol. III – Sociological Trends throughout the World to the Start of the Twentieth Century's Seventh Decade (New York: Dover Publications. 1961).

(3) Peter A. Corning. "Durkheim and Spencer". The British Journal of Sociology 33. no. 3 (1982). 359.

القرن العشرين، وأخذ في الرواج في الستينيات عندما أصبح الموضوع شائعاً في الجامعات ومعاهد الفنون التطبيقية»[1].

إن الأنثروبولوجيا الاجتماعية هي العلم الاجتماعي الذي أصبح بالفعل بارزاً في الجامعات البريطانية -خصوصاً في كامبردج وأكسفورد، وكلية لندن للاقتصاد LES- كما حظي برعاية من طرف الحكومة[2]. لقد كان هذا العلم ذا فائدة لسادة الاحتلال في إدارة الأراضي المحتلة مُترامية الأطراف[3]، وكانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية هي التي تمأسســت باعتبارها سوسيولوجيا في الدولة الناطقة باللغة الإنجليزية التابعة للإمبراطورية البريطانية[4]، وليس مثيراً للدهشــة أن ميسور سرينفــس (1916) (1999-M.N.Srinivas) الــذي يُعَدّ واحداً من أبرز مهندسي السوســيولوجيا في الهند قد اعتقد أنه لا يوجد فرقٌ حقيقيٌّ بين هدف السوسيولوجيا وهدف الأنثروبولوجيا الاجتماعية[5].

---

(1) **Julius Gould**.**"Unfinished Business**: **Traditions in Social Analysis"**.**op**.**cit**..46.

(2) انظر:

E.E.Evans-Pritchard.**Social Anthropology (London**: **Routledge and Kegan Paul**.1951).
Adam Kuper.**Anthropologists and Anthropology**: **The British School** 1922-1972 (**Harmondsworth**. .(**Middlesex**: **Penguin Books**.1973

(3) انظر:

Jack Stauder.**"The Functions of Functionalism"**.**Paper presented at a meeting of the American Anthropological Association held in New York in November** 1971.**Jack Stauder**.**"The 'Relevance' of Anthropology to Colonialism and Imperialism." Race** 16.**no**.1 (1974).29-51.**accessed at**: **https**: //**doi**.**org**/10.117703063968740160010 2/.

(4) انظر:

M.N.Srinivas and M.N.Panini.**"The Development of Sociology and Social Anthropology in India"**. **Sociological Bulletin** 22.**no**.2 (1973).

(5) انظر:

E.E.Evans-Pritchard.**Social Anthropology (London**: **Routledge and Kegan Paul**.1951)؛ **Adam Kuper**. **Anthropologists and Anthropology**: **The British School** 1922-1972 (**Harmondsworth**.**Middlesex**: **Penguin Books**.1973).

لقــد وجد عدد كبير مــن علماء الاجتماع الأوروبيــين الشرقيين -في إطار جهدهم لأهلنة السوسيولوجيا- أن أعمال ومقاربة كارل ماركس (1818-1883) أساسية ومفيدة، وله تأثيرٌ مُعتَبر في السوسيولوجيا وعلوم اجتماعية أخرى بإفريقيا وآســيا، غير أن موقع ماركس ضمن تاريخ السوسيولوجيا يبقى موضع تضارُبٍ كبير، السوسيولوجي الفرنسي المزداد في روسيا جورج غورفيتــش 1894- 1965 (George Gurvitch -) ســمى ماركس «أمير السوسيولوجيين» (Prince of Sociologists)[1]، غير أن ماركس في تقدير دونالد ماكري (Donald G.MacRae) «لم يكن سوسيولوجياً»، وتأثيره في السوســيولوجيا كما قد يبدو «ســيئ»[2]. وليســت مُصادفة أن ماركس لم يَلْقَ اهتماماً كبيراً في كتاب «مقدمة لتاريخ السوســيولوجيا» (An Introduction to the History of Sociology) لمؤلفه هاري بارنز (Harry Elmer Barnes) (1965) والبالغ عدد صفحاته 950 صفحة، «ومن الصعب أن نجد حاجة لذكــر ماركس في غالبية النصوص التقديمية الأميركية»[3]. والحق أن ماركس لم يَدَّعِ اختصاصه في علم الاجتماع، ولم يكن سوسيولوجياً كما كان دوركايم أو ماركس فيبر، لكن يصعب كثيراً إنكار أن «هناك سوسيولوجيا ما لدى ماركس»[4].

(1) Cited in: Margaret A.Coulson and Carol Riddell.Approaching Sociology: A Critical Introduction (London: Routledge and Kegan Paul.1970).2.

(2) Donald G.MacRae."Karl Marx (1818-83)" In Timothy Raison (ed.).The Founding Fathers of Social Science (Harmondsworth.Middlesex: Penguin Books.1969).59.

(3) .Margaret A.Coulson and Carol Riddell.Approaching Sociology: A Critical Introduction.op.cit

(4) Henri Lefebvre.The Sociology of Marx.Norbert Guterman (trans.) (London: Allen Lane The Penguin Press.1968).22.

مــن الغريب أنــه في الوقت الذي جــرى تصديــر النُّســخ المُؤَهلنة من السوســيولوجيا إلى دول أخرى في ظل الاحتلال الأكاديمي، أو الاحتلال الأكاديمي الجديد أصبحت هذه النسخ تخصصات عالمية وكوزموبوليتانية! فعلى سبيل المثال، أهلنة السوسيولوجيا في أميركا قامت على مزيجٍ من الفلسفة البراغماتية والمفاهيم والنظريات الأوروبية، وهو ما نتج عنه طيف واسع من المقاربات النظرية/ المنهجية: نظرية النظام الاجتماعي (تالكوت بارســونز)، والتفاعلية الرمزية (جورج هربرت ميد وهربرت بلومر)، والسوسيولوجيا الظاهراتيــة (Alfred Schutz)، والبنائيــة الاجتماعيــة لــدى بيتر برغر وتوماس لوكــماس (Peter L.Berger and Thomas Luckman)، والإثنوميتودولوجيا لدى هارلد غارفنكل (Harold Garfinkel).

وقد جرى السعي منذ الحرب العالمية الثانية إلى نشر هذه النسخة المُــؤَهلنة من السوســيولوجيا -التي من المناسب تسميتها سوســيولوجيا أميركية- باعتبارها تخصصــاً عالمياً في البلدان النامية. وهكذا، فــإن الدعوة إلى أهلنة السوســيولوجيا في إفريقيا وآســيا يُنظر لها كنوعٍ من الإهانة المُــوجَّهَة إلى السوســيولوجيا الغربية بشكل عام، والسوســيولوجيا الأميركية على وجه الخصوص[1].

إن السوســيولوجيا في الهند[2] كما في العديد من البلدان الأخرى في آســيا

---

(1) انظر:

Yogesh Atal.**Indian Sociology from Where to Where: Footnotes to the History of the Discipline** (**Jaipur**: **Rawat Publications**.2003).117.

(2) مع أن «السوسيولوجيا في الهند» و«السوسيولوجيا الهندية» تختلف من الناحية اللغوية، فإنني أستخدمهما بنفس المعنى لدواعٍ تتعلق بالبحث (الباحث).

وإفريقيا جرى استنباتها غربيّ، وتطورت بشكل كبير كعلم اجتماعي مُقلِّد[1]، وقد لاحظ يوغندرا سنغ (Singh Yogendra) أن:

«القبول غير النقدي لدينا بالعديد من قيـم العلوم الاجتماعية الكامنة في المفاهيم والأدوات والتقنيـات التي جرى تطويرها في سـياق دراسـة المجتمعات الغربية، يجعلنا نستدمج نوعاً من الفردانية المنهجية وأيديولوجيا النظام الاجتماعي في نظرياتنا وأبحاثنا، وهو ما قد يؤدي إلى نتائج خاطئة وليس لها صلة بمجتمعنا»[2].

إن هذه الفردانية المنهجية تنزع نحو عزل السوسيولوجيا عن التاريخ، «ومن خلال تشويه بناء المفاهيم والتصنيفات فإنها تُبطل أيضاً فهمنا للمشاكل»[3]، ولعلَّ هذا ما يجعلنا نطرح أسـئلة حول نوع السوسيولوجيا هذه التي تُبلور وتُطوّر «وعياً مُستعاراً»[4]. ويَعتبر شيانا شاران ديوبي (Shyama Charan Dube) (1922-96) أن «السوسيولوجيا الهندية» تواجه أزمة؛ حيث إنها «اختارت أن تعمل ضمن إطارٍ تبعيّ، أي أنها اختارت أن تكون نظاماً ساتِلّيّاً (Satellite system) لا أن تكون نظاماً مستقلّاً/ ذاتيّ التشغيل»[5]، ولهذه الأزمة ارتباطٌ بكون الموضوع يتعلَّق «باستنباتٍ ملتبس»[6].

---

(1) **Yogendra Singh.“The Role of Social Sciences in India: A Sociology of Knowledge”.Sociological Bulletin** 22.**no**.1 (1973**b**).23.

(2) **Yogendra Singh.Image of Man: Ideology and Theory in Indian Sociology (Delhi: Chanakya Publications**.1984).162.

(3) **Ibid**.

(4) **Yogesh Atal.Indian Sociology from Where to Where: Footnotes to the History of the Discipline (Jaipur: Rawat Publications**.2003).100.

(5) **S.C.Dube.“Indian Sociology at the Turning Point.” Sociological Bulletin** 26.**no**.1 (1977).11.

(6) **Satish Saberwal.“Uncertain Transplants: Anthropology and Sociology in India” In T.K.Oommen and Partha N.Mukherji (ed.).Indian Sociology: Reflections and Introspections (Bombay: Popular Prakashan**.1986).

وفي مســتوى أكثــر عمومية، كتب إيمانويــل فالرشــتاين (Immanuel Wallerstein) يقــول: «إذا حق للعلوم الاجتماعية أن تُحقّق تقدماً في القرن الحادي والعشريــن، فإن عليها أن تتجاوز التراث الإثنومركزي الذي شــوّه تحليلاتها وقدرتها على التعامل مع مشاكل العالم المعاصر»[1]. وفي هذا السياق، فإن السؤال الجوهري هو «كيف جرى تكييفُ تقليدٍ فكريٍّ نشأ في حضارة لها فكرٌ خاص، وعادات وموارد اجتماعية معينة في حضارة أخرى تتسم بعادات وموارد اجتماعية مختلفة جداً؟»[2]. تُناقش هذه الورقة إشكالات وآفاق تكييف السوسيولوجيا في الهند بمراجعة تاريخها خلال المائة سنة الماضية.

السوسيولوجيا في الهند: استنباتٌ مُريب

لقد اســتُنبتت السوســيولوجيا كحقلٍ أكاديمي في الهند خلال الاحتلال البريطاني، وتأسس أول قسم كامل لعلم الاجتماع في جامعة بومباي (المعروفة حالياً بمومباي) ســنة 1919 بعد أن تلقت منحة من الحكومة الهندية لتبدأ تدريس السوسيولوجيا. وفي نفس السنة، بدأت الجامعة في تقديم محاضرات في السوسيولوجيا والاقتصاد لطلبة الدراســات العليا[3]، وسنة 1919 تم تأسيس أول قســم كامل لعلم الاجتماع (والتربية المدنية) في جامعة بومباي

(1) **Immanuel Wallerstein**.**"Euro-centrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science"**. **Sociological Bulletin** 46.**no**.1 (1997).22.

(2) **Satish Saberwal**.**"Uncertain Transplants: Anthropology and Sociology in India" In T.K.Oommen and Partha N.Mukherji (ed.).Indian Sociology: Reflections and Introspections (Bombay: Popular Prakashan**.1986).214.

(3) **M.N.Srinivas and M.N.Panini**.**"The Development of Sociology and Social Anthropology in India"**. **op**.**cit**..**p**.187.

بفضـــل السوســـيولوجي والمُخطّط العمراني الســكوتلاندي باتريك غيدز Patrick Geddes (1854-1932) الرئيس المؤســـس آنذاك[1]. في سنة 1924 أطلق القسم برنامج ماجســتير ثم برنامج دكتوراه في علم الاجتماع سنة 1936 منح أول شهادة دكتوراه سنة 1938 [2].

مع أن السوســيولوجيا الأكاديمية بدأت في الهند منذ 100 سنة فقط، فإن محاولة إيجاد معرفة سوســيولوجية حول البلد تعود إلى أواخر القرن الثامن عشر، وهناك دوافع عامة للبحث عن هذه المعرفة يمكن أن نجملها في: الاهتمامات الدراســية للمستشرقين لفهم الحضارة الهندية، والحماس الإنجيلي لدى المبشرين المسيحيين، والطلب الإداري لدى المســؤولين البريطانيين[3]. مع بداية القرن العشرين يمكن تمييز اتجاهين اثنين متميزين للفهم السوســيولوجي للمجتمــع والثقافة في الهند: أولهما الاتجاه الهندولوجيا[4] «ويعتمد بشــكل كبير على المصــادر الأدبية المبكرة، وعلى الكتب المقدســة، والملاحم وكتب القانون على الخصوص»[5]، وثانيهما هو

(1) تأسس أول قسم للأنثروبولوجيا سنة 1924 في جامعة كلكيوتا (**Calcutta**).

S.C.Dube.“Indian Sociology at the Turning Point”.op.cit..7.

(2) **Monorama Savur.“Sociology: The Genealogy of the Discipline in Bombay” In Sujata Patel (ed.).Doing Sociology in India: genealogies.Locations.and Practices (New Delhi: Oxford University Press**.2011).3-28.

(3) **Bernard S.Cohn.“Notes on the History of the Study of Indian Society and Culture” In Milton Singer and Bernard S.Cohn (eds.).Structure and Change in Indian Society (Chicago: Aldine Publishing Co.**.1968).3-28.

انظر أيضاً:

Yogendra Singh.Indian Sociology: Social Conditioning and Emerging Concerns.op.cit..xi-x.

(4) الهندولوجيا أو الدراسات الهندية (**Indology or Indian studies**) هي دراسات تهتم بالتاريخ والثقافة واللغة والأدب الهندي، ويعتبرها البعض فرعاً من الدراسات الآسيوية (المترجم).

(5) للهند تقليد طويل يتعلق بالتفكير والكتابة عن الوجود الإنساني والمجتمع، ويشمل هذا الأخير مواد ميتافيزيقية وأخرى مادية. ونجد من بينها **Manu’s Dharmashastra** و **Kautilya’s Arthashastra** و **Ajit Kesamkambalan’s Indian materialism** (**Lokāyata** أو **Cārvāka**).

الاتجاه الذي تمثله الدراسات المعتمدة على الاستقصاء الميداني والإحصاء والتقارير الرسمية[1]، وقد ترك كلا الاتجاهين بصمة كبيرة في ممارسة السوسيولوجيا في الهند.

تأثر بشـــكل كبـــير الهنود الذيـــن مارســـوا السوســـيولوجيا كمهنة لاحقاً بالهندولوجيا، أو ما أصبح يُعرف لدى ميسور سرينفس (M.N.Srinivas) بالمنظور الكتابي/ المكتوب للمجتمع في الهند، وهو الذي يختلف عن «المنظور الميداني/ الحقلي» المســـتمد من الاســـتقصاءات الميدانية[2]، أما السانسكريتي غوفيند سادشـــيف Govind (1893-1984)Sadashiv Ghurye الذي أصبح لاحقاً رئيس قســـم علم الاجتماع في جامعة بومباي، فقد كان من أشد المناصرين للمقاربة الهندولوجية. لقد شجع طلبته الضليعين في السنسكريتية K.M.Kapadia (1967 - 1908).Irawati Karve (1905- - 1970).and S.V.Karandikar - عـــلى توســـيع مقاربتـــه في تحليـــل النصوص المقدسة وبعض الأدبيات المتاحة بتلك اللغة[3]. السوسيولوجيون البـــارزون الذين تأثروا كثـــيراً بالأندولوجيا من قبيـــل رداكامال موخرجي

---

(1) **M.N.Srinivas and M.N.Panini.“The Development of Sociology and Social Anthropology in India”. op.cit**..185.

انظر أيضاً:

Bela Dutt Gupta.Sociology in India: An Enquiry into Sociological Thinking and Empirical Social Research in the Nineteenth Century - with Special Reference to Bengal (Calcutta: Centre for Sociological Research.1972).

(2) انظر:

Surinder S.Jodhka.“From ‘Book-view’ to ‘Field-view’: Social Anthropological Constructions of the Indian Village”.Oxford Development Studies 26 (1998).311-31.

(3) من الضروري التوضيح أنه رغم أن غوري غوفيند سادشيف نفسه كان «باحثاً مكتبيّاً» فقد شجع طلبته على أعمال ميدانية معمقة، لقد كان أيضاً «كاثوليكياً في اهتماماته تماماً كما في المناهج».انظر:

M.N.Srinivas and M.N.Panini.“The Development of Sociology and Social Anthropology in India”. op.cit..188.

(Radhakamal Mukerjee) الذي ترأس قســم علم الاجتماع بجامعة لوكنو، وبيمراو امبــدكار (Bhimrao Ramji Ambedkar) الذي كان وراء إنجاز الدستور الهندي المستقل وزعيم مجموعة من الطبقات المسحوقة. كان رداكامــار موخرجي ناقداً للتأويل الأندولوجــي الغربي للواقع الهندي من خــلال الماركســية التطورية الاختزاليــة[1]، وتأثرت كثيراً الدراســات الميدانيــة المبكرة المنجــزة من طرف سوســيولوجيين هنود تلقــوا تدريبهم باللغة الإنجليزية، ومن طرف الإداريــين البريطانيين بالافتراضات النظرية والإستراتيجيات المنهجية الرائجة في تخصص السوسيولوجيا في الغرب.

جانب مهــم من اســتنبات السوســيولوجيا الغربية، وعــلى الخصوص الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية في الهند، تمثل في أن رواد علم الاجتماع قد تدربوا في الغــرب، أو تأثروا كثيراً بالسوســيولوجيين الغربين أو علماء الأنثروبولوجيا أو بهما معاً، فعلى سبيل المثال أثَّر باتريك غيديس كثيراً في طالبيه غوفيند ساداشــيف (Govind Sadashiv) وتوثي (N.A.Toothi). وقد طور الأخير أبحاث غيديس، كما تأثر أيضاً رداكامال موخرجي بباتريك غيديس من خلال ارتباطه بدراساته الاستقصائية الحضرية. ومن الضروري الإشارة إلى أن الجيل المبكر من السوسيولوجيين الهنديين قد درسوا في إنجلترا؛ حيث كان غوفيند سادشيف طالباً لمدة سنة كاملة لـــدى يونارد هوبهاوز في كلية لندن للاقتصاد قبل أن يذهب للتدرب في كامبردج تحت إشراف ويليام

(1) **Yogendra Singh**. **Indian Sociology: Social Conditioning and Emerging Concerns** (**New Delhi**: **Vistaar Publications**. 1986). 7.

رايفــرز W.H.(1864-1922)R.Rivers ، كــما أن توثي حصل على دكتوراه من أكسفورد، وتدرب باكراً مع غوفيند سادشيف، وهو الأمر ذاته مع ميســور سرينفس (M.N.Srinivas) أيضاً في أكسفورد، وتأثر بشكل كبير بــــألفرد رادكليف براون (Alfred Radcliffe-Brown) وحصل على دكتــوراه تحت إشراف افانــس بريتشـــارد (Evans-Pritchard)، أما ديرنـــدرا مازيومدار (D.N.Mazumdar) الذي التحق بقســم علم الاجتماع بجامعة لوكناو فقد درس في كمبردج؛ حيث حصل على الدكتوراه في الأنثروبولوجيا الثقافية تحت إشراف توماس هودسن (Thomas Callan Hodson) ودرس بيمراو امبدكار (Bhimrao Ramji Ambedkar) في كل مـــن كلية لندن للاقتصاد وجامعة كولومبيـــا في نيويورك، وحصلت أيضاً بارفاتاما (C.Parvathamma) على الدكتوراه من جامعة مانشستر تحت إشراف أيام كينيســـون (Ian George Cunnison)؛ لتكون بذلك أول سوسيولوجية تنتمي إلى طبقة إثنية دنيا في الهند تدعى داليت، وأصبحت رئيسة قسم علم الاجتماع في جامعة ميسور (University of Mysore)، ، ولاحقاً كان كلّ من فيكتور تورنر Victor Witter Turner (1920-83) وفريديريـــك بيـــلي Frederick George Bailey (b.1924) وهرمان غلوكمان Herman Max Gluckman (1911-75) ممتحنيها الداخليين والخارجيين على التوالي.

وتحول الإطار المرجعي للسوســـيولوجيا الهندية تدريجياً بعد الاســـتقلال ســـنة 1947 من إنجلترا نحو الهند نتيجة التغيرات التي عرفتها «نظرة العالم

للسوســيولوجيا في الغرب» والحرب العالمية الثانية، وتحول «مركز الثِّقَل في السوســيولوجيا»[1] من أوروبا إلى أميركا. لقد اســتطاع بنجاح كبير مدير مؤسســة فورد في الهند دوغلاس إنســمنغر (Douglas Ensminger) (70-1951) أن يجعل «السوســيولوجيا ذات شعبية لدى الحكومة الهندية ولــدى جاواهارلال نهــرو (Jawaharlal Nehru) رئيس حكومة الهند المســتقلة[2]. الأنثربولوجيــون الثقافيون الأميركيون والسوســيولوجيون أخذوا يُقيمون اعتباراً مهماً لدراســة بلدان جنوب آسيا، وقد لاقت أعمالهم دعماً سياسياً في الهند. ووجد العديد من السوسيولوجيين الأميركيين مكانهم في أقســام علم الاجتــماع في الجامعات الهندية، كما ذهب سوســيولوجيون هنديون في زيارات للولايات المتحــدة الأميركية لِمُدَدٍ متفرقة ضمن برنامج فولبرايت الذي يرعاه برنامج التبــادل الثقافي للولايات المتحدة الأميركية، ونجد من بين هؤلاء السوسيولوجيين الهنديين الذين ذهبوا لأميركا من أجل إجراء بحوث دكتوراه وما بعد دكتــوراه كلًّا من براتاب أغارول (Pratap C.Agarwal)، وبوباجاماج (A.Bopagamage)، وياشــوانت باسكار ديمل (1923-2006-Yashwant Bhaskar Damle)، وماداف ساداشيف غور (Madhav Sadashiv Gore)، ورافيندرا كهاري ((Ravindra S.Khare 1936))، ونارماديشوار براساد (Narmadeshwar Prasad)، وساتيش

---

(1) **Yogendra Singh.Indian Sociology: Social Conditioning and Emerging Concerns.op.cit**..9.

(2) **M.N.Srinivas and M.N.Panini."The Development of Sociology and Social Anthropology in India". op.cit**..198.

سـيبروال (1934) (2010-Satish Saberwal)، وبابوبهـاي شـاه (B.V.Shah) (1926-2002)، وسوراجيت شاندرا سينها (Surajit Chandra Sinha)، ولاليتـا براسـاد فيديـارتي (Lalita Prasad Vidyarthi) (1931-1985).

أصبح هناك طلب مهم على مناهج وكتب السوسـيولوجيا المدرسية باللغة الإنجليزية مع اتساع هذا التخصص في سـتينيات القرن الماضي، واستمرار اللغة الإنجليزية كلغة للتعليم العالي. وقد قدمت كلّ من بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية دعماً للهند في إنتاج هذه المناهج والكتب.

ومن الجدير بالذكر أن المنهاج الدراسي الهندوأميركي بدأ سنة 1961 وشمل أساساً إعادة طباعة المنهاج الدراسي الأميركي بتكلفة مدعومة (وزهيدة جدّاً) تحت رعاية ما سُـمي «تمويلات PL 480». ويشير هانس دوا (Hans Raj Dua) إلى «إنه مع نهاية 1984-85، تم نشر 1620 عنواناً في الهند وحوالي أربعة ملايين نسـخة تـم بيعها لطلاب الجامعات والكليـات[1]، وحددت هـذه الكتب المقـررات الْـمُعتمَدة في تدريس علم الاجتـماع للطلاب في الهند. ونَظَر سـيتش سيبرويل (Satish Saberwal) إلى الاهتمام الأميركي بتطوير السوسـيولوجيا والعلوم الاجتماعية بشكل عام باعتباره «... العصر

(1) **Hans Raj Dua.“The Spread of English in India: Politics of Language Conflict and Language Power” In Joshua A.Fishman.Andrew W.Conrad.and Alma Rubal-Lopez (eds.).Post-Imperial English: Status Change in Former British and American Colonies.**1940-1990 (**Berlin and New York: Mouton de Gruyter**.1996).582.

وعلى نحوٍ مشابهٍ، بموجب اتفاق بين الهند وبريطانيا سنة 1962 تمكّن الناشر المسمى «مجتمع الكتاب الإنجليزي» (ELBS) من إخراج كُتبٍ بريطانية للمستوى الجامعي بأسعار زهيدة.

المعرفي لما بعد توســع الحرب الأميركية السياسية في أعقاب جلاء الاحتلال الأوروبي»[1].

رغم أن الدراسة السوسيولوجية للريف والطوائف الإثنية والقبيلة كانت قد اكتســت صرامةً وتمرســاً منذ ســتينيات القرن الماضي، فقد كانت كلها محكومة بالأطر النظرية الغربية والإســتراتيجيات المنهجية. وكما ســيجري النقاش في القســم الثــاني، فإن هؤلاء السوســيولوجيين الذيــن يرومون الانخراط في «مسارٍ يتسم بمحاباة الإثنومركزية الغربية» لم يكن بمقدورهم التأثير على المســار الذي أخذته السوسيولوجيا،[2]، كما لاحظ ذلك يوغندرا سينغ (Yogendra Singh):

«التأكيد على المنهج وتقنيات البحــث، وإضفاء الطابع العملي على أدوات البحث بات تحت تأثير السوسيولوجيا الأميركية الشغل الشاغل للدراسات السوســيولوجية. وقد أدى ذلك، من ناحيةٍ إلى بيانات غنية، لكن من ناحيةٍ أخرى إلى دفع بالسوسيولوجيا نحو أداتية ضيقة ومنحى لاتاريخي»[3].

ومهما يكن، فمنذ 1950 السوسيولوجيا الغربية المستنبتة توسعت بشكل كبير

(1) Satish Saberwal. "Uncertain Transplants: Anthropology and Sociology in India". op. cit.. 217.

(2) Partha N. Mukherji. "Sociology in South Asia: Indigenisation as Universalising Social Science." Sociological Bulletin 54. no. 3 (2005). 313.

(3) Yogendra Singh. Indian Sociology: Social Conditioning and Emerging Concerns. op. cit.. x.

ليس غريباً أن السوسيولوجيا وعلوماً اجتماعية أخرى في الهند تخلفت في الإجابة عن التحديات التي يطرحها الاحتلال والمطالبة بالحرية، بل إنها في الحقيقة تقاعست كثيراً عن القيام بهذا الدور.

S. C. Dube. "Indian Sociology at the Turning Point". op. cit.. 10.

انظر:

Yogendra Singh. Image of Man: Ideology and Theory in Indian Sociology. op. cit.. 64-65.

السوسيولوجيان اللذان انخرطا نقدياً في نقاش الاحتلال هما رامكريشنا موخرجي (Ramkrishna Mukherjee) وأكشاي رمدلال ديساي (Akshay Ramanlal Desai) وقارباه من خلال المنظور الاقتصادي السياسي الماركسي.

كجزء من إقبال كبير على التسجيل في عدد من الكليات والجامعات. تُدرّس السوسيولوجيا الآن بشكل كبير في الكليات والجامعات، كما تُجرى العديد من الأبحاث السوسيولوجية في الجامعات والمعاهد. كما يقوم بتمويل ودعم مشاريع البحث في السوسيولوجيا كلّ من المجلس الهندي لأبحاث العلوم الاجتماعية (ICSSR) ولجنة المنح الجامعية، بالإضافة إلى بعض المنظمات الأخرى. وهناك جهاز مهنيين سوسيولوجيين كبير يشكله المجتمع السوسيولوجي الهندي (تأسس سنة 1951) بأعضاء مدى الحياة تجاوزوا 4500 عضو، وقد نظم حتى الآن 44 لقاءً في إطار ما يسميه المؤتمر السوسيولوجي لعموم الهند، كما قام سنة 1986 باستضافة المؤتمر الحادي عشر للسوسيولوجيا في نيودلهي[1]، ومجلته المعروفة تحت اسم «النشرة السوسيولوجية» تم إصدارها بشكل مستمر منذ سنة 1952، كما جرى أرشفتها في قاعدة [2]JSTOR. وتُعَدّ «مساهمة في السوسيولوجيا الهندية» (Contributions to Indian Sociology) هي الأخرى مجلة ذات صيت عالمي تُنشر في الهند[3]. من جانبهم، نشر السوسيولوجيون الهنديون بانتظام أعمالهم في الأسبوعية الاقتصادية والسياسية

---

(1) اعتُبر تنظيم هذا المؤتمر لأول مرة بين إفريقيا وآسيا «إقراراً بنضوج التخصص واكتسابه حيوية ظهرت على مر العقود». انظر:
T.K.Oommen and Partha N.Mukherji. "Editorial Introduction" In T.K.Oommen and Partha N.Mukherji (eds.). Indian Sociology: Reflections and Introspections (Bombay: Popular Prakashan.1986).**vii**.

(2) هناك مجلتان أيضاً هما: المجلة الهندية للسوسيولوجية (**The Indian Journal of Sociology**) أصدرت سنة 1929 في مدينة بارودا الهندية (المعروفة حالياً بفادودارا) من طرف ألبيرت ويدغري (**Albert Widgery**)، والمجلة السوسيولوجية الهندية (**The Indian Sociological Review**) التي بدأت منذ 1934 برعاية من جامعة لوكناو ومحررها راداكمال موخرجي (**Radhakamal Mukerjee**) لكنها لم تستمر طويلاً. انظر:
M.N.Srinivas and M.N.Panini. "The Development of Sociology and Social Anthropology in India". op cit..194.

(3) تم تأسيسها من طرف لويس ديمونت (**Louis Dumont**) ودافيد بوكوك في باريس سنة 1957، لكن إصدارها توقف سنة 1966. وبدأت سلسلة النشر مرة أخرى سنة 1967 بمبادرة من (**T.N.Madan**) بمعهد النمو الاقتصادي في دلهي بدعم من كلٍّ من ميسور سرينفس، وملتون سنغر (**Milton Singer**) وأندريان ماير (**Adrian C.Mayer**) ولويس ديمونت (**Louis Dumont**)، واستمر نشرها سنوياً حتى سنة 1974، ثم نصف سنوياً حتى سنة 1975، ثم أصبحت الآن تنشر ثلاث مرات في السنة في شهر فبراير ويونيو وأكتوبر.

(المعروفة سابقاً بين سـنوات 1949-1965 باسم الأسبوعية الاقتصادية)، وهي أسبوعية علوم اجتماعية تصدر من طرف الناشر (Sameeksha Trust) في مومباي، وكذا دورية شهرية ماركسية اسمها «العالِم الاجتماعي» (Social Scientist) وتنشرها المدرسة الهندية للعلوم الاجتماعية، ومنشورات تيوليكا (Tulika Books) في نيودلهـي، بالإضافـة إلى فصلية النشـاط الاجتماعي (Social Action) الصـادرة عن المعهد الاجتماعي الهنـدي (الكاثوليكي الروماني) في نيودلهي.

ومع أن السوسيولوجيا في الأكاديميا الهندية تحتفل بمئويتها، فإنها لم تستطع تجـاوز نزوعها نحو الغرب، واسـتمرت في الامتثال لمعايـير علمٍ اجتماعي رُوِّج له عـلى أنه كونيّ. وإذا كان الحال أن السوسـيولوجيا كانت موضوعاً للاحتلال الأكاديمي في فترة ما قبل الاسـتقلال، فقد كانت شريكاً فاعلاً في فترة ما بعد الاستقلال؛ إذْ كما يُشير ترايلاد أوومن (Tharailath Koshy Oommen) «صناعة المعرفة تجري في سـوقٍ حر؛ حيث التاجر الآتي من الغرب... يودّ أن يبيع بضاعته حيثما اسـتطاع، لكن المُـعاملة التجارية تتم فقط متى ما توفّر هنالك من هو مسـتعدٌّ للشراء»[1]، وهؤلاء «المسـتعدون للشراء» يرومون عادةً اعترافاً بأعمالهم من طرف نُظرائهم الغربيين، لكن مع كل هذا لا يجب أن نغفل حقيقة أن بعض السوسـيولوجيين الهنود يساهمون وَفْق شروطهم الخاصة.

(1) **T.K.Oommen.'Sociology in India: A Plea for Contextualization'.Sociological Bulletin**.32 (2) (1983).119.

لا يمكن إنكار أن هناك حالةً من التشـــكك بـــين صفوف هؤلاء العاملين بالسوســـيولوجيا في الهند؛ إذْ إنهم نادراً ما يـــرون فيها أيّ جدوى للتقدم في حياتهم الوظيفية. ويقابل هذا توجسٌ ســـائد بين صُنّاع السياسات وعموم الجمهور حول الاستخدام العملي للسوسيولوجيا. وليس بالغريب أن عدد طلاب السوسيولوجيا تراجع رغم أن معدلات الالتحاق الإجمالية بالتعليم الجامعي مرتفعة، وحتى بالنسبة لمن يدرســـون السوسيولوجيا فهي لا تمثل أولوية بالنســـبة لهم، وهناك قلق متزايد في الأكاديميـــا الهندية حول تراجُع جودة المُنتج البشري والمعرفي للسوسيولوجيا.

تفكير في سوسيولوجيا ملائمة

لا يوجد انتبـــاهٌ إلى غياب مواءمة أنطولوجية وإبســـتيمولوجية تجمع علماً اجتماعيـــاً ذا صبغة عالميـــة مع واقع سوســـيوثقافي هندي متعـــدد ومرتبط بشروطه التاريخية. وفي الخطاب الرئاسي الأول للمجتمع السوســـيولوجي الهندي (Indian Sociological Society) حديث النشـــأة آنذاك سنة 1955 انتقد دورجاتي موخرجي[1] المعرفة السوسيولوجية آنذاك «وباعتباره هنديّاً» يقول: «أجدني عاجزاً عن إيجاد أيّ معنى للحياة في أدغال ما يسمونه دراســـات العلوم الاجتماعية الامبريقية»[2]، وقد اعترف صراحةً بأنه «ليس سوسيولوجياً كما يُريد له السوسيولوجيون أن يكون»[3].

(1) **Dhurjati Prasad Mukerji** أو **Dhūrjaṭiprasāda Mukhopādhyāŷa** المعروف اختصاراً باسم **D.P.Mukerji** أو **D.P.**(1894-1961).

(2) **D.P.Mukerji.“Indian Tradition and Social Change” In T.K.Oommen and Partha N.Mukherji (eds.) Indian Sociology: Reflections and Introspections** (**Bombay: Popular Prakashan**.1986).4.

(3) **Ibid**.

وجادل موخرجي بالقول: إن أولى مهامنا هي «دراسة التراث الاجتماعي (parampara)[1] الذي نشأنا عليه ويمثل كينونتنا...[ذلك أن] لهذا التراث قدرةً جبارةً على المقاومة والتصدّي[2]، وتتضمن هذه المهمة في تقدير موخرجي «دراسة التغيرات في هذا التراث التي حصلت بسبب الضغوطات الخارجية والداخلية»[3]؛ حيث إنه في تقديره «الشيء المتغير حقيقي وموضوعي أكثر من التغير في حد ذاته»[4]، وفي اعتقاده «ما لم يكن هنالك تكوين سوسيولوجي في الهند ينكبّ على دراسة السنسكريتية أو غيرها من اللغات التي تَجَسَّد فيها التراث على شكل رموز، فإن البحوث الاجتماعية في الهند ستظل نسخة باهتة لما يقوم به الآخرون»[5]، «فليس كافياً بالنسبة للسوسيولوجي الهندي أن يكون محض سوسيولوجي، بل عليه أن يكون هندياً قبل كلّ شيء»[6].

إنه لمدعاة للألم حسب موخرجي «أن يرى كيف يستسلم الأكاديميون الهنديون لإغراءات التقنيات «العلمية» الحديثة المستوردة من الخارج باعتبارها مَعُونةً تقنية «ودراية» دونما مقاومة أو كرامة»[7]، وتبعاً لذلك «يبدو أنه ليس لدينا أيّ أحكام أو شروط لعَرَضِها، ولا أيّ أرضية للوقوف

(1) يشير البارامبارا إلى سلسلة من الشيوخ والمريدين الذين توارثوا التقاليد والتعاليم الهندية القديمة المرتبطة بالعصر الفيدي (**Vedic Age**) والأديان الهندية مثل الهندوسية والسيخية والجاينية والبوذية، وتُعرف هذه التقاليد أيضاً باسم الغوروشيشيا (**Guru-shishya tradition**) (المترجم).

(2) **Ibid**..5.

(3) **Ibid**.

(4) **Ibid**..15.

(5) **Ibid**..6.

(6) **Ibid**.

(7) **Ibid**.

عليها في المعاملات الفكرية الجارية»[1].

يؤكد موخرجي أنه على خلاف ما عليه الحال لدى الغربيين، فإن النشاط لدى الهنديين ليس فردانياً...«بل إنه متأصّل بنيويّاً بشكل معياري وله غاية محددة»، فهو ليس «نظاماً طوعيّاً (اختيارياً) من الإحداثيات أو المحاور» وبالتالي، فإن الفشل في تحقيق نشاطٍ ما لا يؤدي إلى «إحباط»...وبصورةٍ أو بأخرى، فإن نمط الرغبات «الفردية» الشائع محكومٌ بصرامة بنمط مجموعته السوسيوثقافية، ومن الصعوبة بمكان أن ينحرف عنها إلا بموجب ضغط اقتصادي بالغ[2].

وبهذا، يؤكد موخرجي أن «السوسيولوجي الهندي» عليه «أن يقبل المجموعة باعتبارها وحْدةً[3] ويرفض اعتماد الفرد»[4].

لقد دفع موخرجي بالقليل من الباحثين الشباب في ليوكناو[5] إلى مساءلة المقاربة الوضعية للسوسيولوجيا، والعمل على سوسيولوجية مُؤَهلَنَة قائمة على الفكر الاجتماعي للتراث الهندي، ونجد من بينهم كلًّا من سكسنا (R.N.Saksena)[6] وأواد كيشور ساران (Awadh Kishore Saran) (2003-1922)[7]. لقد ذهب أواد ساران (Awadh Kishore Saran)

---

(1) **Ibid**.

(2) **Ibid**..7.

(3) القَصد هنا «وحدةً للتحليل» (المترجم).

(4) **Ibid**..9.

(5) عاصمة ولاية أوتار براديش الهندية (المترجم).

(6) انظر:

R.N.Saksena.Sociology in India (Agra: Institute of Social Sciences.1965).

(7) انظر:

Awadh Kishore Saran."Sociology in India" In Joseph S.Roucek (ed.).Contemporary Sociology

في اتجاه تبنّي رؤية متشـددة تـرى «أن الإدراك والنظرة السوسـيولوجية إلى العـالم غريبة جداً عن التراث الهندي، وعليه فـإن أيَّ محاولة ترمي إلى أهلنتها أو تكييفها مع نظام الإدراك «الهندي» سـتنتهي بالفشل أو التقليد لا محالة»[1].

ويوجز يوجيش أتال (Yogesh Atal) بالقول: إن موخرجي وطلابه اعتقدوا أن الواقـع الاجتماعي الهندي لا يمكن تأويله من خلال «منظور تطوّري يضع مجتمعات الغرب في مرتبة عليا»، كما توصلوا إلى أن التصنيفات السوسيولوجية الغربية «ضيقة الأفق بشـكل لا تسمح معه بتنزيلها على الوضع في الهند»، وأن النظريات الغربية غير قابلة للتطبيق عالميّاً[2].

من المثـير للدهشـة أنه رغـم أن تصـورات موخرجـي وطلابه حول السوسـيولوجيا الغربية في السياق الهندي قد أثارت اهتمام العديدين، فإنهم لم يجـدوا مَن يأخذ بها. وكان ينبغي الانتظار حتى سـبعينيات القرن الماضي «حتى تبدأ تأملاتهم وأفكارهم بأخذ منحىً أكثر تحديداً وانتظاماً»[3]؛ حيث جُمعت بعض هـذه التأملات والأفـكار في كتاب «سوسـيولوجيا هندية: أفكار وتأملات»[4]. وفي الوقت الذي يحُيل فيه غالبية الباحثين بشـكل دائم

(London: Peter Owen Limited.1959).

(1) Yogendra Singh.Indian Sociology: Social Conditioning and Emerging Concerns.op.cit..6.

(2) Yogesh Atal.Indian Sociology from Where to Where: Footnotes to the History of the Discipline. op.cit..131.

انظر أيضاً:

Yogesh Atal.Indian Sociology from Where to Where: Footnotes to the History of the Discipline. op.cit..19.

(3) Oommen.T.K.and Partha N.Mukherji.'Editorial Introduction' In T.K.Oommen and Partha N.Mukherji (eds.).Indian Sociology: Reflections and Introspections (Bombay: Popular Prakashan.1986).ix.

(4) T.K.Oommen and Partha N.Mukherji (eds.).Indian Sociology: Reflections and Introspections (Bombay: Popular Prakashan.1986).

على المســائل التي طرحها موخرجي، فإن لديهــم تأويلاتهم الخاصة حول السوســيولوجيا في الهند؛ إذْ نجد أن السوســيولوجي الهندي رامكريشــنا موخرجــي (Ramkrishna Mukherjee) تعامــى عــن وجهة النظر القائلة: إن مقاربة السوسيولوجيين الهنديين للواقع الاجتماعي كانت مُقلِّدةً في جميع الأحــوال[1]، وتوصل يوغندرا ســينغ (Yogendra Singh) في تقييمه «لمحتوى ومنهجية وفرضيات الكتابات السوسيولوجية بين سنوات 1920-1948» إلى أن «انشــغالهم بعلــم الاجتماع والعلــوم الاجتماعية الغربية» يتسم بالجدلية والتفاعلية أكثر منه بالتقليد[2].

واعتبر بوران جوشي (P.C.Joshi) أن باقي العلوم الاجتماعية تُشــارك علم الاجتماع مأزقه؛ إذْ إن «ما قد يُنظر له على أنه هيمنةٌ فكرية للعالم الغربي، ينبغي أن يُنظــر له أيضاً باعتبــاره افتقاراً إلى الاســتقلالية الفكرية الكافية لــدى العلماء الاجتماعيين في العالم المُــتخلّف»[3]. لقد توصل إلى أن العلماء الاجتماعيين عادةً ما يتخبطون في مشــاكل يعتبرها الغــرب مهمة «ولكنها ليست ذات أهمية في مجتمعاتهم الوطنية»[4]، وفي اعتقاده «إن عوز الاستجابة لتحديات مجتمعاتهم» هو أســاس الافتقار إلى الــروح الإبداعية بين العلماء الاجتماعيين في الهند»[5]، ومن ثَمَّ فإن المشــكلة الأساســية حســب اعتقاده

(1) **Ramkrishna Mukherjee**.**Sociology of Indian Sociology (Bombay**: **Allied Publishers**.1979).29.
(2) **Yogendra Singh**.**Indian Sociology**: **Social Conditioning and Emerging Concerns**.**op**.**cit**..6.
(3) **P**.**C**.**Joshi**.**"Reflections on Social Science Research in India" In T**.**K**.**Oommen and Partha N**.**Mukherji (eds**.).**Indian Sociology**: **Reflections and Introspections (Bombay**: **Popular Prakashan**.1986).139-140.
(4) **Ibid**.
(5) **Ibid**.

تتمثل في الوقوف على أجندة الأعمال هاته بالتحديد[1].

لقد نقد جوشي أعمال السوسيولوجيين الهنديين من حيث كونها لا تعكس بشكلٍ كافٍ «...سيرورة بزوغ هند جديدة من خلال الصراعات والحركات [كما لا تعكس] وانفجار طاقات خلاقة لدى الشعب الهندي بعد الاستقلال...»[2]، كما تأسف لكونهم لم يطوروا لغة للتخصص خاصة بهم»[3].

كما انتقد السوسيولوجي الهندي دوبي (S.C.Dube) السوسيولوجيين في الهند في «تقليدهم للنمط الغربي بذريعة أنهم يستنبتون «علماً عالمياً» دونما شعور بالذنب أو حتى تأنيب ضمير»[4].

وبعد ثلاثة عقود من الاستقلال وجد أن «التدريس والبحث» في الهند استمر في «العمل بنفس القالب الاحتلالي»: «لقد كان بشكل كبير (واستمرت إلى حد ما) سوسيولوجيا مفاهيم ومناهج مُستعَارة»[5]. أدى هذا إلى تشوهات في منظور السوسيولوجيا الهندية وإلى كبح تطورها»[6]، «وتحت النفوذ المستبد للنماذج الغربية، خضعت نماذج التفكير الأهلية/ المحلية [من قبيل varna and jati] لتحويرات في المعنى، وخلال هذه العملية، أصبحت تمثل شيئاً ما

(1) اعتباراً من سنة 1973، لاحظت لجنة المجلس العلمي لبحوث العلوم الاجتماعية (**Indian Council of Social Science Research** (**ICSSR**) أن «أغلب الجهود الحالية في العلوم الاجتماعية ليس لها أيّ علاقة مع المشاكل الاجتماعية والوطنية الراهنة...ولم تستطع التحرر بعد لتقوم بتطوير أدوات بحث، وتصميمات، ونماذج ملائمة للوضع الهندي».

T.K.Oommen.**'Sociology in India: A Plea for Contextualization'**.**op**.**cit**..113.

(2) **Ibid**..142.

(3) **Ibid**.

(4) **S.C.Dube**.**"Indian Sociology at the Turning Point"**.**op**.**cit**..10.

(5) **Ibid**.

(6) **Ibid**.

(طبقات إثنية 'caste' مثلاً) منزوعاً كلياً عن مقصده الأصلي»[1].

وتوصل دوبي أيضاً إلى أن أولوياتنا البحثية مشـوّهة وأن «جزءاً كبيراً من أعمالنا ليس موجهاً إلى الشعب ولا إلى زملائنا المهنيين في الهند، بل إلى النظراء والمُوجِّهِين في الخارج»[2]، ويشير دوبي انتباهنا إلى مشكلة أخرى تتعلق بالبحث والتدريس في السوسيولوجيا، وتتمثل في استعمال اللغة الإنجليزية التي بالكاد يستطيع التحدث بها عشرة في المائة من سكان الهند[3]، ونسبة إجادة هذه اللغة في ميدان السوسيولوجيا هي أقل من ذلك[4]، ولا شك أن هنالك تحولاً تدريجياً في أغلب الجامعات الجهوية إلى استخدام العامية كلغات تدريس، لكن يبقى مطروحاً مشكل توافر كتب ومواد جامعية بجودة ملائمة بتلك اللغات[5]، ويمكن أن نرى عدم ارتياح واضحاً إزاء اتجاه وغاية السوسيولوجيا الهندية[6]، والإشكال أن السوسيولوجيا ما زال يتعيّن أن تجد مصداقية بين الناس وصُنَّاع السياسات[7].

حتى مع الاعتراف بهيمنة النظرية والمنهج الغربي في السوسيولوجيا منذ أن استُنبِت الأخيرة في الهند، يجادل ترايلاد أوومن (Tharailath Koshy

(1) Ibid..10-11.

(2) Ibid..11.

(3) يجعل هذا من الهند ثاني أكبر بلد ناطق بالإنجليزية في العالم مباشرة بعد الولايات المتحدة الأميركية. انظر:
Zareer Masani.'**English or Hinglish**: **Which will India Choose**?'.**BBC News Magazine**.27 **November** 2012.**accessed on** 22 **October** 2019.**at**: **https**: //**www.bbc.com** /**news** /**magazine**-20500312.

(4) انظر:
N.Jayaram.'**Challenges to Indian Sociology**'.**Sociological Bulletin**.47.(2) (1998).237-241.

(5) **Yogesh Atal**.**Indian Sociology from Where to Where**: **Footnotes to the History of the Discipline**. **op**.**cit**..106-109.

(6) **S.C.Dube**."**Indian Sociology at the Turning Point**".**op**.**cit**..1.

(7) **Ibid**..12.

Oommen) بأن السوسيولوجيا في الهند لا يمكنها أن «تتطور حصراً بناءً على تحليل النصوص القديمــة أو المعاصرة»[1]. وبقدر ما أن النصوص التي ســتتم دراستها هي نصوص هندوسية، فإن ما سيحصل عليه المرء في الواقع هو «سوسيولوجيا هندوســية»، ومع أن الهندوس يشكلون أغلبية عظمى، فإن الهند هي مجتمع لثاني أكبر عدد من مســلمي العالم، ولأقليات أخرى من قبيل البوذيين والمسيحيين والجاينيين والبارسيين والسيخ. وسيكون بالطبع تمريناً مُجدياً أن نرى مكامن التقاء نصوص باقي الديانات ومكامن اختلافها، لكن من الخطأ الخلط بين الهند والهندوســية، كما لا يمكننا أن نُخطِّئ مسألة التصــور المثالي في النصــوص باعتباره حقيقةً، ونتجاهل التراث الشــفوي الهائل؛ ما سيشكل خطورة على السوسيولوجيا الهندية.

ختاماً، يَعتبر ترايــلاد أوومن أن الوطنية الأكاديميــة على نحوٍ ما انطوت في فكــرة الأهلنة ليس إجابــة على الاحتلال الأكاديمي. ويحــذر قائلاً: إن الوطنية الأكاديمية «تتضمن ضمن بذورها الطائفية والإقطاعية الأكاديمية وضيق الأفق أكاديمياً»[2]. وللخروج من هذا المأزق يطرح مناشــدة لوضع السوســيولوجيا في ســياقها الهندي، وذلك أولاً، بالاعــتراف بحقيقة أن التراث/ المــاضي يتضمن أصولاً واســتحقاقات ينبغي النظر لها في ســياق

(1) **T.K.Oommen.'Sociology in India: A Plea for Contextualization'.op.cit**..115.

كان هذا التعليق ردّاً من ترايلاد أوومن (**Tharailath Koshy Oommen**) على فكرة لويس القائلة: إن «السوسيولوجيا الهندية تقف على مفترق الطرق بين السوسيولوجيا والهندولوجيا». انظر:

Louis Dumont.“For a Sociology of India”.Contributions to Indian Sociology.Louis Dumont and David .Pocock (eds.).1 (**April** 1957).7

(2) **T.K.Oommen.'Sociology in India: A Plea for Contextualization'.op.cit**..123.

احتياجــات الحاضر وتطلعاتــه، وثانيــاً، اعتماد قيم ومؤسســات ملائمة مــن مجتمعات وثقافــات أخرى»، ثم أخــيراً، «إدماجها بحرفيــة عالية في مجتمعاتنا»، مع الأخذ بعين الاعتبار «التكيف التدريجي والتسوية» باعتبارها شيمة مركزية في مجتمعاتنا، وتقتضي «الهندسة الاجتماعية» في الهند أن «يتخذ الاحتفاظ الانتقائي بتراثنا، والاستعارة المعلومة من ثقافات أخرى سيرورة فريــدة ومتبــصّرة في الهند»[1]، ويُصيــب أوومن في تأكيده عــلى فكرة «أن السوســيولوجيا إن هي أرادت أن تكون ذات صلة بالهند...عليها أن تؤيد، وعلى العاملين فيها أن يتبنوا مجموعة القيم الكامنة في الدســتور الهندي رغم التأويلات المتباينة حولها»[2].

البدائل

يتجلى جلياً من خلال القســم السابق أن السوســيولوجيين الهنديين منذ الاســتقلال كانوا متحســسين إزاء تحديات تخصص إثنومركزي اســتُنبِت في نســقهم الأكاديمي، لقد كانت هذه الحساســية إلى حد كبير ذات طبيعة تفاعلية، مع أن بعض المبادرات الاستباقية قد جرت بالفعل في هذا السياق، وتكشــف مراجعة يوغندرا للخطاب الرئاسي الذي أُلقي للدورات المتعاقبة «للمؤتمــر السوســيولوجي لــكل الهنــد» (All India Sociological Conference) منــذ ســنوات 1970 إلى 1983 القلــق العميق المتعلق

(1) **Ibid**..130131-.

(2) **Ibid**..130.

بوجاهة السوسيولوجيا في سياق هند مُتغيّرة وشعور حادّ بوعيٍ ذاتي وطني[1]. وقد ظهرت مؤشرات واضحة على هذا في النقاش الذي سُمي «سوسيولوجيا من أجل الهند» (Sociology for India) الذي بادر بإطلاقه سوسيولوجيون هندوفيليون (Indophile sociologists)[2] من قبيل لويس ديمونت ودافيد بوكوك في العدد الأول من المجلد الأول من مساهمة في سوسيولوجيا هندية (Contributions to Indian Sociology). واستمر هذا النقاش -ولو بشكل متقطع- في المجلدات الجديدة من المجلة منذ سنة 1967.

وتُظهر بوضوح عبارة «من أجل» في إطار هذا النقاش الحاجة المتصورة إلى مجموع مفاهيم ونظريات ملائمة لدراسة الواقع الاجتماعي في الهند[3]. ويقدّم سينغ[4] ملخصاً مقتضباً عن أبرز النقاط التي طرحها هذا النقاش، كما قدَّم رامكريشنا موخرجي (Ramkrishna Mukherjee) مداخلة مهمة صدرت سنة 1979 تحت عنوان «سوسيولوجيا السوسيولوجيا الهندية» (Sociology of Indian Sociology).

وقدَّمت المقاربة الماركسية بديلاً آخر في إطار هذا السعي الحثيث من أجل ملاءمة السوسيولوجيا مع موضوعها، وقد ارتبطت هذه المقاربة بشكلٍ

(1) **Yogendra Singh. Indian Sociology: Social Conditioning and Emerging Concerns. op. cit.** .17-22.

(2) ليست هناك ترجمة محددة لهذه الفئة من السوسيولوجيين، وعموماً فإنها تحيل على محُبّي الهند من غير الهنديين الذين انكبوا على دراسة ثقافتها ولغاتها وتاريخها... إلخ (المُترجِم).

(3) غالباً ما يتناقض هذا مع اختيار عبارات أخرى من قبيل «سوسيولوجيا في الهند» (**Sociology in India**) التي تحيل على المقاربات التي تعمد إلى دراسة المجتمع في الهند باعتباره محض قطعة زمكانية (**space-time chunk**)، انظر:

T.K. Oommen. 'Sociology in India: A Plea for Contextualization'. op. cit. .111.

(4) **Yogendra Singh. Indian Sociology: Social Conditioning and Emerging Concerns. op. cit.** .23-25.

رئيسٍ برواد من قبيل دورجاتي موخرجي، وأكشــاي ديســاي (Akshay Ramanlal Desai (1915-1994))، ورامـكريشـــنا مــــوخرجي (1917-2015)، ومن المعروف أن الماركســية هي الأخرى إطارٌ نظري/ منهجــي غربي، مع أن الهند قبل الماركســية بكثيرٍ عرفــت نموذجها المادي الخاص المتمثل في فلسفة لوكاياتا (Lokāyata) أو شارفاكا (Cārvāka)،

ولاحظ يوجيــش أتال أنه من المثير للاهتمام أن «المقاربة الماركســية كانت في منــأى عن انتقادات المدافعين عن الأهلنــة، وظهرت حملة الأهلنة كما لو أنها ضد العلم الاجتماعي الرأسمالي».[1] وعلى كل حال، فإن «دي.بي» نفسه كان ناقداً لزرع احتلالي للسوسيولوجيا، لكنه احتج بالديالكتيكية الماركسية مسمّياً مقاربته «ماركسولوجيا»(Marxology).

وطــرح ديســاي (Desai 1981) تحدياً كبيراً على المقاربة الماركســية في دراســتها للمجتمع الهنــدي، بإعادتــه لأذهاننا ملاحظةً أساســية للدون مارتيندال (Don Martindale) تتعلق بأصل ووظيفة السوســيولوجيا باعتبارها تخصصاً:

«لقد وُلدت السوســيولوجيا كإجابة محافظة على الاشــتراكية... وحدها الأيديولوجيــا المحافظة كانت قادرة على رســم معالم هذا التخصص، ولقد شُكِّلت صلة بين العلم والتوجهات الاجتماعية الإصلاحية (مثل الاشتراكية العلمية). وبتخليها عن نشــاطها السياسي، أصبحت السوسيولوجيا مُحتَرمة

(1) **Yogesh Atal.Indian Sociology from Where to Where: Footnotes to the History of the Discipline. op.cit**.117-118.

(مقبولة) في قاعات الجامعات المعشوشبة، لقد جرى استقبالها كتبرير علمي لنظام اجتماعي قائم... وكمجال للدراسة بالنسبة للشباب الهادئين (عوض أن تكون تربة خصبة للراديكاليين الجامحين)»[1].

ويدافع ديساي عن «البراديم الماركسي» باعتباره الإطار الأكثر ملاءمة لفهم التحولات الجارية في المجتمع الهندي وفي مختلف أنظمته الفرعية... وبإمكان هذا البارادايغم المساعدة في تحديد المنحى المركزي للتحولات وآثارها الكبيرة[2]، ويُنظَر إلى تحليله للوطنية الهندية من منظور ماركسي على أنه عملٌ مبتكرٌ ومبدعٌ في مجاله[3]. وطبّق رامكريشنا موخرجي (1955) نفس المنظور في تحليله صعود وسقوط شركة الهند الشرقية، وهي مرحلة كلاسيكية في تاريخ الرأسمالية والاحتلال البريطاني للهند، ويمكن ملاحظة أن هذه المساهمات أتت على العكس تماماً مما عليه وضعية السوسيولوجيا في ذروة عهدها.

وأثمرت مقاربة المجتمع الهندي من خلال المنهج الماركسي أفكاراً مهمة[4]، لكن هذا المنهج لم يتجذر في السوسيولوجيا الهندية كما قد يتوقع منه البعض،

(1) **Martindale cited in: Akshay Ramanlal Desai.'Relevance of the Marxist Approach to the Study of Indian Society'.Sociological Bulletin**.30 (1).(1981).19.

هناك باحثون من قبيل توماس بوتومور (1920-1992) في إنجلترا ورايت ميلز (1916-1962) في الولايات المتحدة الأميركية الذين نظروا للسوسيولوجيا باعتبارها «نقداً اجتماعياً» ومنحوا «الخيال السوسيولوجي» وظيفة راديكالية.انظر:

Thomas Burton Bottomore.Sociology as Social Criticism (London: George Allen and Unwin.1975).

Charles Wright Mills.The Sociological Imagination (New York: Oxford University Press.1959).

(2) **Akshay Ramanlal Desai.'Relevance of the Marxist Approach to the Study of Indian Society'**.10-11.

(3) انظر:

Akshay Ramanlal Desai.Social Background of Indian Nationalism (Bombay: Oxford University Press.1949).

Akshay Ramanlal Desai.Recent Trends in Indian Nationalism (Bombay: Popular Prakashan.1960).

(4) **Yogendra Singh.Indian Sociology: Social Conditioning and Emerging Concerns.op.cit**..51-62.

فقد انتقل فيما بعد رامكريشنا موخرجي الذي كان من المؤيدين الأوائل لهذا المنهج إلى تبني تحليل الدراسة الاستقصائية والمقاربة الكمية للواقع الاجتماعي، على حساب المساهمات المتوافقة مع السوسيولوجيا الماركسية. وأصبح في نهاية مشواره المهني من أشد المناصرين «للعلم الاجتماعي الوحدوي» (unitary social science) وناقداً حادّاً للبحوث الأنثروبولوجية الكيفية[1].

مستلهمةً إرث الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي (1891-1937) بدأت راناجيت غوا (Ranajit Guha) سنوات 1979-1980 بجامعة ساسكس (University of Sussex) ما بات يُعرف بـ «دراسات التابع»، وهي دراسات ما بعد كولونيالية تقارب التاريخ من تحت، مُركِّزة بشكل أكبر على ما يحدث بين الجماهير لا بين النخب. ومع أن بعض الباحثين الهنود قد ساهموا في هذا النوع من الدراسات، فإنها لم تتجذر في الأكاديميا الهندية، وهو الأمر نفسه عالمياً؛ إذْ إن تأثير هذه الدراسات في تراجُع.

وبطبيعة الحال، فإن هناك عدداً لا بأس به من المناصرين النشطين لأهلنة علم الاجتماع في الهند، ونجد من أبرزهم يوجيش أتال (2003) وبارثا موخرجي (Partha N.Mukherji (2005) ويوغندرا سينغ (1984)، والقضية الرئيسة في هذا الإطار بالنسبة لسينغ تتمثل في «تحقيق تكامُلٍ للبنية المفاهيمية

(1) انظر:
Ramkrishna Mukherjee.**Why Unitary Social Science؟** (**Newcastle-upon-Tyne**: **Cambridge Scholars Publishing**.2009).

والمنهجية مع الرؤية الهندية للعالم...والشروط الوجودية»، وكذا «التكييف العملي لأدوات وتقنيات البحث الاجتماعي التي لا يمكن ببساطة استعارتها من الثقافات الأخرى»[1]، وكتابه المعروف بعنوان «تحديد التراث الهندي: دراسة سيستيماتيكية للتغير الاجتماعي» (1973) يحتوي أفكاراً كثيرة تتعلق بأهلنة السوسيولوجيا الهندية، ولكن في تقدير رامكريشنا موخرجي فإن هذه المحاولة وباقي المحاولات الأخرى لسوسيولوجيين هنديين لإضفاء الطابع الهندي (to Indianise) كان محكوماً عليها بالفشل؛ حيث إنها ارتكبت مغالطات كبيرة حول سؤال «لماذا؟» المتعلق بالواقع الاجتماعي[2].

كما ناقشنا سابقاً رأى ترايلاد أوومن[3] في الدعوة إلى أهلنة السوسيولوجيا خطر الوطنوية الأكاديمية أو حتى الطائفية الأكاديمية، واقترح في مقابل ذلك وضع السوسيولوجيا في سياقها حيثما مورست هذه الأخيرة. ويعتقد بارثا موخرجي (Partha Mukherji) أن علينا أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ إذْ إنه من حيث المبدأ لا يوجد تناقض بين الانتماء «الأهلي» و«العالمي»، مُعتبراً أنه عندما تكون المفاهيم والنظريات آتية من الخارج فإنها تتجاوز اختبار المحلية والعمومية، وفي حال بمقدور ما هو عام أن يفسر بشكل فعال ما هو خاص في هذه النظريات والمفاهيم التي تم تطويرها في الخارج تكون حاملة لما هو عالمي[4]، كما دافع عن التركيبية الانضباطية

(1) Yogendra Singh. Image of Man: Ideology and Theory in Indian Sociology. op. cit.. 19.
(2) Ramkrishna Mukherjee. Sociology of Indian Sociology. op. cit.. 97.
(3) T.K. Oommen. 'Sociology in India: A Plea for Contextualization'. op. cit.. 123.
(4) Partha N. Mukherji. "Sociology in South Asia: Indigenisation as Universalising Social Science". op. cit.. 319-320.

(Disciplined eclecticism) في البحوث الاجتماعية[1].

ختام: الأهلنة إلى أين؟

لقد كانت السوسيولوجيا منذ بدايتها تخصصاً مُفكِّراً في نفسه، وفي غالبية العالم النامي الذي جُلُّه مستعمرات سابقة للدول الأوروبية، لم يكن هنالك تقليد أهلي في السوسيولوجيا رغم أنه قد يكون لبعض هذه المستعمرات تقليدها الخاص في الفلسفة الاجتماعية، وبذا حيثما استُنبت هذا التخصص من أوروبا أو أميركا، كان ممارسوه -عاجلاً أم آجلاً- يفكرون في المواءمة الأنطولوجية والإبستيمولوجية له مع الواقع الاجتماعي للبلد المستضيف[2]. وأدى هذا الأمر باستمرار إلى نقاش حول أهلنة السوسيولوجيا في هذه البلدان، وبعض السوسيولوجيين في هذه البلدان مارسوا ما كانوا يعتبرونه سوسيولوجيا ملائمة لفهم واقعهم الاجتماعي.

أما في الهند، فلم تكن مجهودات أهلنة السوسيولوجيا كلها موفقة، «فالدور القيادي الذي اضطلع به الرواد في هذا الحقل قد استحوذت عليه سطوة نموذج العلوم الاجتماعية التي تم صقلها في الغرب[3]، ومن ثَمَّ، فالسوسيولوجيا في

(1) **T.K.Oommen and Partha N.Mukherji (eds.).Indian Sociology: Reflections and Introspections. op.cit.**

(2) يقدم يوجيش أتال تفاصيل اللقاءات الأولى التي ناقشت الحاجة إلى الأهلنة ليس في السوسيولوجيا فقط، بل في باقي العلوم الاجتماعية الأخرى. وفيما يتعلق بالسوسيولوجيا في جنوب آسيا فقد نوقش موضوع أهلنتها في ورشة بعنوان «وضعية السوسيولوجيا: قضايا الملاءمة والدقة» بسوراجكوند (**Surajkund**) في ولاية هاريانا، الهند، بتاريخ 23-25 فبراير 2005. أعمال هذه الورشة نُشرت في عدد خاص من مجلة حصيلة سوسيولوجية (**Sociological Bulletin**)، ومجلة المجتمع السوسيولوجي الهندي (**the Indian Sociological Society**).انظر:
N.Jayaram.Ravinder Kaur.and Partha N.Mukherji (eds.).The State of Sociology: Issues of Relevance and Rigour (Special Issue on South Asia).Sociological Bulletin.54.(3) (2005).

(3) **Partha N.Mukherji.“Sociology in South Asia: Indigenisation as Universalising Social Science”. op.cit.**.316.

الهند ظلت صورة مرآة عاكسة (ومشوّهة كما تفعل كُلّ المرايا) لقريناتها الأولى في أوروبا وأميركا. إنه علم اجتماعي مقلد حتى بعد مضي مائة سنة من وجوده الرسمي في الهند، وتبدو نهاية ما سماه السوسيولوجي الماليزي سيد حسين العطاس (1974) «العقل الأسير»[1] (Captive mind) بالغة الصعوبة.

ما هي إذن آفاق أهلنة السوسيولوجيا في الهند؟ وما المشاكل التي تعترض طريقها؟ إذا ما بدأنا بالسؤال الأخير؛ وحيث إن الجهد التمهيدي للرواد الأوائل لم يُثمر سوسيولوجيا مُؤهلنة مستدامة بعد ما ينيف عن الخمسين سنة الماضية، فإن السوسيولوجيا تتجه نحو الهاوية والانشغالات النظرية والتوجهات المنهجية للسوسيولوجيا الغربية، ولو بنحوٍ قليلٍ، أُدمجت ضمن الأجندة السوسيولوجية سواء في التعليم أو البحث، وثورة المعلومات والاتصالات التقنية جعلت من البحث عن الأفكار على الإنترنت خياراً سهلاً في مقابل التفكير العميق والنقاش الجادّ.

ويمكن للباحث على الإنترنت أن يجد الكثير عن السوسيولوجيا الغربية على خلاف القليل المتوفر عن السوسيولوجيا الهندية، والإدارة الأكاديمية الهندية تتَّكِل بشكلٍ كبيرٍ على الاعتراف الفكري من طرف الجامعات والمجلات

---

(1) يَعتبر سيد حسين العطاس أن «العقل الأسير» هو «منتوج مؤسسات التعليم العالي، سواء في الأوطان الأم أو في الخارج؛ حيث يهيمن الفكر الغربي على أسلوب تفكيرها بشكل مُقلّد وغير نقدي». إنه عقل «غير إبداعي وليس قادراً على طرح مشاكل أصيلة»، «غير قادر على إبداع منهج تحليل مستقل عن الأفكار المسبقة القائمة»، «مُستلبٌ عن القضايا الأساسية التي تهم المجتمع» «وعن تراثه الوطني نفسه إن كان له أصلاً وجودٌ في نشاطه الفكري»؛ إنه عقلٌ «غير واعٍ بالأسر الواقع في شراكه وتجعل منه العوامل المؤثرة ما هو عليه». إن هذا العقل «نتيجةُ الهيمنة الغربية على باقي العالم». انظر:

Syed Hussein Alatas.‘**The Captive Mind and Creative Development**’.**International Social Science Journal**.26.(4) (1974).**p**.69.**Accessed on** 24 **October** 2019 **at**: **https**: / /**unesdoc**.**unesco**.**org** /**ark**: /48223 / **pf**0000011363.

والباحثين الغربيين، ويولّد هذا عقدة نقصٍ لدى السوســيولوجيين الهنديين بشأن باحثيهم ومجلاتهم.

وعلاوة على ذلك، فالتنوع الكبير للهند يجعل تعيين هندية «Indianness» السوســيولوجيا في الهند بالغ الصعوبة، ورثت الهند المستقلة تركة استعمارية تتضمن عديد المؤسســات من قبيل الديمقراطيــة البرلمانية والنظام القانوني وقانون العقوبــات والنظام التعليمي، وشــهدت هذه المؤسســات مُذاك تغييرات تكييفية في غياب أيّ أجندة ثورية بعد الاستقلال.

ومن ثَمَّ، كان على السوســيولوجيا هي الأخــرى أن تعرف تكييفاً تدريجياً نحو الأهلنة، ويترتب على هذا الأمر أســئلة كثيرة: كيف يمكننا ضمان أهلنة لا تؤدي إلى ضيقٍ في الأفق، أو إلى هيمنة رؤية الغالبية التي تُهمش رؤية باقي الأقليات؟ كيف نكفل أجندة أكاديمية للأهلنة تختلف عن نظيرها السياسي؟ وهل من وجهة نظره لإيجاد ملاءمة للسوسيولوجيا أو الحكم عليها؟ لا نجد أجوبة سهلة وقاطعة عن هذه الأسئلة.

وحدد كريشــنا كومار (Krishna Kumar)[1] ثلاثة منــاحٍ للأهلنة: بِنيوية وجوهرية ونظرية؛ تحيل «الأهلنة البنيوية» على القدرات المؤسســاتية والمنظماتية للدولة على إنتاج ونشر معرفة سوســيولوجية، وتعنــي الأهلنة الجوهرية جعل مضمون السوســيولوجيا مركّزاً على شــعب ومجتمع ومؤسســات الدولة، أما الأهلنــة النظرية فتحيل على تطويــر أطر نظرية وما فوق نظريــة مفاهيمية مميّزة

(1) **Cited in**: **Yogesh Atal**.**Indian Sociology from Where to Where**: **Footnotes to the History of the Discipline**.**op**.**cit**..104 – 105.

تعكس رؤى البلد للعالم، وتجربته الاجتماعية والثقافية وأهدافه المُتصوَّرة، ويبدو أن السوسيولوجيا في الهند متموقعة بشكل جيد في المنحى الأول والثاني للأهلنة، لكن أمامها الكثير لتقوم به فيما يتعلق بالمنحى الثالث للأهلنة.

مــن الواضح أن السوســيولوجيا في الهند لا يمكنهــا أن تغلق أبوابها على تطورات السوســيولوجيا الغربية، وهو الأمر الذي ليس ممكناً ولا مرغوباً فيه، ما نحتاج تطويره كما يذكر ترايلاد أوومن هو «قدرة نقدية على استشفاف ما هو جيد وملائــم لنا»[1]، والحقيقة أيضاً أننا نحتاج «إنتاج معرفة مُتجذِّرة في الأهالي»، ويلاحظ بارثا موخرجــي (Partha Mukherji) «أن علينا أن ننخــرط جدّياً في المعرفة القادمة من الغرب ومن أماكن أخرى عن طريق أطر مقارنة»[2]، وهي الملاحظة التي يعرضها ســاتيش ســيبروال (Satish Saberwal) ببلاغةٍ في قوله:

«على السوسيولوجي في الهند أن يتناول التقليد الغربي بشكل جدّي وليس بتوجس؛ لأن هــذا التقليد ليس أكبر مــن مجرّد مصــدر لصِعابنا التاريخية فحسب، بل لأنه مصدرُ إحباط، وتجربة تاريخية محددة يجب أن نحمِلها كمِرآة للتعرف على أنفســنا، تماماً كما حاول ماكس فيبر ولويس ديمونت وآخرون أن يتعرفوا على أنفسهم في المرآة الهندية»[3].

(1) T.K.Oommen.'Sociology in India: A Plea for Contextualization'.op.cit..119.

(2) Partha N.Mukherji."Sociology in South Asia: Indigenisation as Universalising Social Science". op.cit..320.

(3) Satish Saberwal.'Uncertain Transplants: Anthropology and Sociology in India'.op.cit..228.

References

Abercrombie.Nicholas.Stephen Hill.and Bryan S.Turner.The Penguin Dictionary of Sociology.4th ed.London: Penguin Books.2000.

Alatas.Syed Hussein."The Captive Mind and Creative Development." International Social Science Journal 26.no.4 (1974): 691–700 (available at https://unesdoc.unesco.org/ark:/ 48223/ pf0000011363 [accessed on 24 October 2019]).

Aron.Raymond.German Sociology.Translated by Mary and Thomas Bottomore.New York: The Free Press of Glencoe.1964.

Atal.Yogesh.Indian Sociology from Where to Where: Footnotes to the History of the Discipline.Jaipur: Rawat Publications.2003.

Barnes.Harry E..ed.An Introduction to History of Sociology. Chicago: The University of Chicago Press.1965.

Becker.Howard and Harry Elmer Barnes.Social Thought from Lore to Science: Vol.III – Sociological Trends throughout the World to the Start of the Twentieth Century's Seventh Decade.New York: Dover Publications.1961.

Bendix.Reinhard.Max Weber: An Intellectual Portrait.London: Methuen and Co..1966.

Benoit-Smullyan.Emile."The Sociologism of Émile Durkheim and His School." In An Introduction to History of Sociology.edited by Harry E.Barnes.499–537.Chicago: The University of Chicago Press.1965.

Bottomore.Thomas Burton.Sociology as Social Criticism.London: George Allen and Unwin 1975.

Cohn.Bernard S."Notes on the History of the Study of Indian

Society and Culture.” In Structure and Change in Indian Society. edited by Milton Singer and Bernard S.Cohn.3–28.Chicago: Aldine Publishing Co..1968.

Corning.Peter A.“Durkheim and Spencer.” The British Journal of Sociology 33.no.3 (1982): 359–82.

Coulson.Margaret A.and Carol Riddell.Approaching Sociology: A Critical Introduction.London: Routledge and Kegan Paul.1970.

Desai.Akshay Ramanlal.Social Background of Indian Nationalism.Bombay: Oxford University Press.1949.

Recent Trends in Indian Nationalism.Bombay: Popular Prakashan.1960.

“Relevance of the Marxist Approach to the Study of Indian Society.” Sociological Bulletin 30.no.1 (1981): 1–20.

Dua.Hans Raj.“The Spread of English in India: Politics of Language Conflict and Language Power.” In Post-Imperial English: Status Change in Former British and American Colonies.1940–1990.edited by Joshua A.Fishman.Andrew W.Conrad.and Alma Rubal-Lopez.557–88).Berlin and New York: Mouton de Gruyter.1996.

Dube.S.C.“Indian Sociology at the Turning Point.” Sociological Bulletin 26.no.1 (1977): 1–13.

Dumont.Louis.“For a Sociology of India.” Contributions to Indian Sociology (ed.by Louis Dumont and David Pocock).1 (1957): 7–22.

Durkheim.Émile.The Rules of Sociological Method.8th ed.Translated by Sarah A.Solovay and John H.Mueller and edited by George E.G.Catlin.New York: The Free Press.1966.

Evans-Pritchard.E.E.Social Anthropology.London: Routledge and Kegan Paul.1951.

Fairchild.Henry Pratt.ed.Dictionary of Sociology.Totowa.NJ:

Littlefield.Adams and Co..1970.

Freund.Julien.The Sociology of Max Weber.Translated from the French by Mary Ilford.Middlesex.Harmondsworth: Penguin Books.1968.

Gould.Julius.“Unfinished Business: Traditions in Social Analysis.” Encounter (March 1980): 44–51.

Gupta.Bela Dutt.Sociology in India: An Enquiry into Sociological Thinking and Empirical Social Research in the Nineteenth Century – with Special Reference to Bengal.Calcutta: Centre for Sociological Research.1972.

Hankins.Frank H.“A Comtean Centenary: Invention of the Term ‘Sociology’.” American Sociological Review 4 (1939): 16.

Jayaram.N.“Challenges to Indian Sociology.” Sociological Bulletin 47.no.2 (1998): 237–41.

Jayaram.N..Ravinder Kaur.and Partha N.Mukherji.eds.The State of Sociology: Issues of Relevance and Rigour (Special Issue on South Asia).Sociological Bulletin 54.no.3 (2005).

Jodhka.Surinder S.“From ‘Book-view’ to ‘Field-view’: Social Anthropological Constructions of the Indian Village.” Oxford Development Studies 26 (1998): 311–31.

Joshi.P.C.“Reflections on Social Science Research in India.” In Indian Sociology: Reflections and Introspections.edited by T.K.Oommen and Partha N.Mukherji.138–61.Bombay: Popular Prakashan.1986.

Kuper.Adam.Anthropologists and Anthropology: The British School 1922–1972.Harmondsworth.Middlesex: Penguin Books.1973.

Lefebvre.Henri.The Sociology of Marx.Translated from the French by Norbert Guterman.London: Allen Lane The Penguin Press.1968.

Lévi-Strauss.Claude.“French Sociology.” In Twentieth Century Sociology.edited by Georges Gurvitch and Wilbert E.Moore.503–37).New York: The Philosophical Library.1959.

MacRae.Donald G.“Karl Marx (1818–83).” In The Founding Fathers of Social Science.edited by Timothy Raison.59–67. Harmondsworth.Middlesex: Penguin Books.1969.

Masani.Zareer.“English or Hinglish: Which will India Choose?” BBC News Magazine.Last updated November 27.2012.https://www.bbc.com/news/magazine-20500312

Maus.Heinz.A Short History of Sociology.London: Routledge and Kegan Paul.1962.

Mills.Charles Wright.The Sociological Imagination.New York: Oxford University Press.1959.

Mukerji.D.P.“Indian Tradition and Social Change.” In Indian Sociology: Reflections and Introspections.edited by T.K.Oommen and Partha N.Mukherji.1–15.Bombay: Popular Prakashan.1986.

Mukherjee.Ramkrishna.The Rise and Fall of East India Company: A Sociological Appraisal.New York: Monthly Review Press.1955.

Sociology of Indian Sociology.Bombay: Allied Publishers.1979.

Why Unitary Social Science? Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.2009.

Mukherji.Partha N.“Disciplined Eclecticism.” In Indian Sociology: Reflections and Introspections.edited by T.K.Oommen and Partha N.Mukherji.179–92.Bombay: Popular Prakashan.1986.

“Sociology in South Asia: Indigenisation as Universalising Social Science.” Sociological Bulletin 54.no.3 (2005): 311–24.

Nisbet.Robert K.The Sociology of Émile Durkheim.New York: Oxford University Press.1974.

Oommen.T.K.“Sociology in India: A Plea for Contextualization.” Sociological Bulletin 32.no.2 (1983): 111–36.

Oommen.T.K.and Partha N.Mukherji."Editorial Introduction'." In Indian Sociology: Reflections and Introspections.edited by T.K.Oommen and Partha N.Mukherji.vii–ix.Bombay: Popular Prakashan.1986a.

eds.Indian Sociology: Reflections and Introspections.Bombay: Popular Prakashan.1986b.

Quinton.Anthony."Hermeneutics (2)." In The Fontana Dictionary of Modern Thought.edited by Alan Bullock and Oliver Stallybrass.281.London: Fontana Books.1977.

Saberwal.Satish."Uncertain Transplants: Anthropology and Sociology in India." In Indian Sociology: Reflections and Introspections.edited by T.K.Oommen and Partha N.Mukherji.214–32.Bombay: Popular Prakashan.1986.

Saksena.R.N.Sociology in India.Agra: Institute of Social Sciences.1965.

Saran.Awadh Kishore."Sociology in India." In Contemporary Sociology.edited by Joseph S.Roucek.1013–34.London: Peter Owen Limited.1959.

Savur.Monorama."Sociology: The Genealogy of the Discipline in Bombay." In Doing Sociology in India: genealogies.Locations. and Practices.edited by Sujata Patel.3–28.New Delhi: Oxford University Press.2011.

Singh.Yogendra.Modernization of Indian Tradition: A Systemic Study of Social Change.Delhi: Thomson Press (India).1973a.

"The Role of Social Sciences in India: A Sociology of Knowledge." Sociological Bulletin 22.no.1(1973b.): 14–28.

Image of Man: Ideology and Theory in Indian Sociology.Delhi: Chanakya Publications.1984.

Indian Sociology: Social Conditioning and Emerging Concerns. New Delhi: Vistaar Publications.1986.

Srinivas.M.N."Practicing Social Anthropology in India." Annual Review of Anthropology 26 (1997): 1–24.

Srinivas.M.N.and M.N.Panini."The Development of Sociology and Social Anthropology in India." Sociological Bulletin 22.no.2 (1973): 179–215.

Stauder.Jack."The Functions of Functionalism." Paper presented at a meeting of the American Anthropological Association held in New York in November 1971.

Stauder.Jack."The 'Relevance' of Anthropology to Colonialism and Imperialism." Race 16.no.1 (1974): 29–51 (available at https://doi.org/10.1177/030639687401600102)

Wallerstein.Immanuel."Euro-centrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science." Sociological Bulletin 46.no.1 (1997): 21–39.

Weber.Max.The Methodology of the Social Sciences.Translated and edited by Edward A.Shils and Henry A.Finch.New York: The Free Press.1949.

The Theory of Social and Economic Organization.Translated by A.M.Henderson and Talcott Parsons.New York: The Free Press.1964.

علم الاجتماع وسؤال الأقلمة

يضُم هذا الكتاب بحوثًا علمية مُنتقاة قُدّمت ضمن أعمال الندوة الدولية تحت عنوان "علم الاجتماع وسؤال الأقلمة" التي نظمها مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة قطر بهدف تدارس تجارب أقلمة علم الاجتماع في العالم العربي، والوقوف على أسسها ومتطلباتها النظرية والمنهجية وعوائقها. يتضمن الكتاب ثمانية بحوث بعضها مترجم تغطي أفكارًا متعددة حول موضوع الأقلمة من العالم العربي، مع انفتاح على تجربتين من خارجه؛ الأولى من الكاميرون والثانية من الهند. ليس جديدًا طرح الكتاب لسؤال أقلمة علم الاجتماع، فهذا سؤال قديم-جديد يطرح نفسه في جلّ اللقاءات العلمية وفي جنباتها بِمُسميات مختلفة من قبيل الأهلنة، والتوطين، والتعريب، والأسلمة، وإضفاء الطابع المحلي أو الأصلي على علم الاجتماع، إلا أن جديد هذا الكتاب هو طرحه هذا السؤال في إطار من التنوع سَمَح لعلماء اجتماع من مشارب وخلفيات مختلفة أن يسهموا في هذا النقاش، وهو ما يُعتبر شرطًا ضروريًا للتفكير في أقلمة علم الاجتماع، إذ لا يمكن لأي تيار في أقلمة علم الاجتماع أن يتخلص من تيارات أخرى بمجرد تجاهلها أو إقصائها أو رفض التعامل معها.

